This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

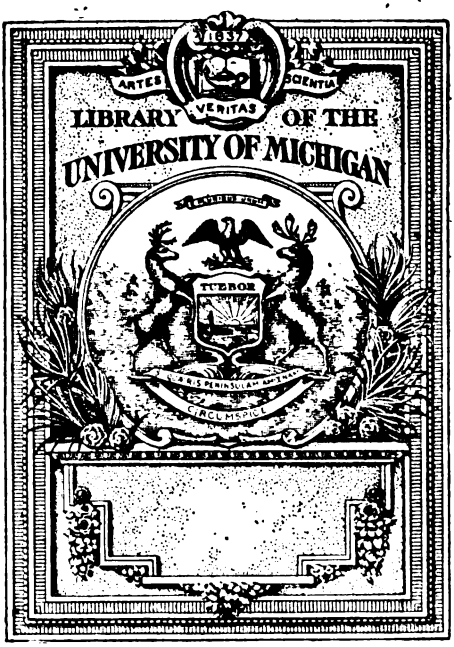
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1637
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

BT
1101
.C55
1870

G. C. Knight

Moderne Zweifel

am christlichen Glauben.

Moderne Zweifel

am chriſtlichen Glauben

für ernſtlich Suchende erörtert

von

Dr. Theodor Chriſtlieb,
ord. Profeſſor der Theologie und Univerſitätsprediger in Bonn.

Zweite erweiterte Auflage.

Bonn,
Verlag von Adolph Marcus.
1870.

Das Recht der Ueberſetzung iſt vorbehalten.

September 1923 M.

Vorwort.

Die vom Jahr 1866 bis 1868 in einzelnen Heften veröffentlichte und bloß für die Schweiz bestimmte Separatausgabe dieser Vorträge, die Frucht apologetischer Vorlesungen, die ich zuerst in kleinerem Umfang in der City von London als dortiger deutscher Pastor und dann in erweiterter Gestalt im Winter 1865—66 als Stadtpfarrer von Friedrichshafen in St. Gallen hielt auf Einladung der dortigen evang. Gesellschaft, erscheint hier dem Wunsche Vieler gemäß in einer überarbeiteten Gesammtausgabe für das deutsche Publicum. Daß hiebei Einzelnes mehr nur dem localen Interesse der Schweiz Dienende wegblieb, war ebenso geboten, als daß andrerseits die religiösen Zustände und Bedürfnisse Deutschlands gründlicher berücksichtigt wurden. Es mußte daher namentlich der erste Vortrag bedeutend erweitert werden; und daß hiebei einige kurze Streifblicke auch auf die kirchlichen Verhältnisse Englands fielen, wird manchem Leser nicht unwillkommen seiu. Im Uebrigen ist das Ganze mehr in systematischen Zusammenhang gebracht, durch Gliederung der umfangreichen früheren Hefte in einzelne Gruppen die Uebersichtlichkeit erleichtert, dem Zeitbedürfniß in seinen neusten Entwicklungsphasen Rechnung getragen und hiebei auch die wachsende apo-

376543

logetiſche Literatur, unter der ich beſonders das „Syſtem der chriſtlichen Apologetik" von Delitzſch (Leipzig 1869) gern bemerkte, ſo weit nöthig, berückſichtigt, da und dort benützt, dabei aber auch, wie ich hoffe, bereichert worden. Denn es ſtünde um die wiſſenſchaftliche Vertheidigung des chriſtlichen Glaubens, wie um jede andere Wiſſenſchaft, ebenſo ſchlimm, wenn ſie immer nur Neues zu bieten ſuchte, als wenn ſie ſtets nur Bekanntes wiederholte. —

Von den drei Hauptquellen moderner Zweifel am chriſtlichen Glauben: Philoſophie, hiſtoriſche Kritik und Naturwiſſenſchaft iſt hier die Erſte und ungefähr die Hälfte der Zweiten d. h. die kritiſche Auffaſſung der evangeliſchen Geſchichte und des Urchriſtenthums in der Weiſe behandelt, daß ſich Alles um den unſern ganzen Glauben tragenden Mittelpunkt, die bibliſch-chriſtliche Gottesidee, herumlagert, zu der die erſten Abſchnitte über Vernunft und Offenbarung und über die nichtbibliſchen Gottesbegriffe den Weg bahnen, während die folgenden über das Wunder und die Hauptangriffsobjecte der wunderſcheuen hiſtoriſchen Kritik dieſelbe zur Vorausſetzung und Baſis haben. Daß bei dem Abſchnitt über Vernunft und Offenbarung das Verhältniß von Offenbarung und h. Schrift nicht mit herbeigezogen wurde, hat ſeinen Grund einmal darin, daß ich die Scheidung (nicht bloß Unterſcheidung) der Begriffe „Offenbarung" und „Schriftinſpiration", welche die ältere Orthodoxie als Wechſelbegriffe behandelte, für einen wirklichen Fortſchritt der neueren Dogmatik halte, wenn gleich auch heute noch nach populärer Vorſtellung Offenbarung und h. Schrift ziemlich daſſelbe bedeuten. Sodann habe ich auch von Anfang an mir vorbehalten, die Inſpiration der h. Schrift ſammt den ſpeciellen kritiſchen Fragen über Aechtheit und Glaubwürdigkeit der einzelnen Bücher der Schrift, ſowie die Einwürfe der Naturwiſſenſchaft gegen die bib-

lische Lehre von der Schöpfung, Sündfluth, Stellung der Erde im Universum und Abstammung des Menschengeschlechts in einem späteren zweiten Cyclus von Vorträgen gesondert zu behandeln, dessen Ausarbeitung ich, soweit es die schweren Anforderungen meines neuen Amtes gestatten werden, wenigstens im Auge behalte.

Bei der reichlich aufsprossenden populären apologetischen Literatur unsrer Tage hört man freilich schon da und dort Stimmen laut werden, es sei dieser Art von theologischer Arbeit nun genug und das Zeitbedürfniß befriedigt. Solche seien daran erinnert, daß verglichen mit dem breiten Strom der Literatur des Unglaubens die apologetischen Erscheinungen doch immer noch ein kleines Bächlein bilden, daß z. B. allein das Leben Jesu von Renan in mehr Exemplaren verbreitet ist, als sämmtliche apologetische Schriften der letzten zehn Jahre zusammen, daß die Eine „Gartenlaube" in etwa dreimal mehr Häuser Zugang findet als sämmtliche evangelisch kirchliche Zeitschriften Deutschlands zusammen, und daß überhaupt der Unglaube seine vermeintlichen Entdeckungen in rasch sich folgenden Auflagen durch unzählige Canäle sofort unter das gesammte gebildete und halbgebildete Publicum zu bringen weiß, während es der Vertheidigungswissenschaft noch immer an Organen fehlt, um über die theologisch kirchlichen Kreise hinaus ein Wort zu reden. Und doch wird heute eine allgemeinere, in die unteren und oberen Schichten der Gesellschaft vordringende Vertheidigung mit jedem Tage nothwendiger. Denn während früher, als nach einander in England, dann in Frankreich und endlich in Deutschland sich Zweifel und Einwürfe gegen das christliche Dogma erhoben, dem angreifenden Theil die Last des Beweises zufiel, hat sich jetzt das Verhältniß umgekehrt, so daß nach ziemlich allgemeiner Meinung derjenige beweisen soll, der

noch glaubt. Dazu sind die vielen kleineren, für einen ganz speciellen Zweck verfaßten apologetischen Schriftchen, wie die Erfahrung lehrt, fast alle sehr kurzlebig, dagegen die umfassenderen, den ganzen Kreis der heutigen Streitpunkte behandelnden noch keineswegs zahlreich. Die für das niederere Volk berechneten aber, so gute Dienste sie in manchen Kreisen thun mögen, befriedigen das Bedürfniß der Gebildeten keineswegs, da der mit den Gründen der Gegner näher Bekannte bei dem oft zu mühelos errungenen Sieg bald fühlt, daß die Schlacht eigentlich noch gar nicht geschlagen ist.

Wohl haben berufene Apologeten, wie namentlich Luthardt in seinen weit verbreiteten „apologetischen Vorträgen über die Grundwahrheiten des Christenthums" auch zu den Gebildeten gesprochen. Indessen habe ich doch auch manche Laien gefunden, denen die Abfertigung einzelner Cardinalfragen, wie der über Vernunft und Offenbarung, über die philosophischen, besonders den pantheistischen Gottesbegriff, über das Wunder und dergl. mit einigen kurzen Bemerkungen, so sehr sie auch den Kern der Sache treffen mochten, nicht völlig genügten. Ich habe daraus erkannt, daß denn doch ein über die bisherigen apologetischen Leistungen noch hinausliegendes Bedürfniß da und dort vorhanden ist. Und eben diesem möchte ich durch eingehendere Behandlung jener Grundfragen entgegenkommen. Geschmack und Bedürfniß ist eben sehr verschieden. Die Einen — und dies ist die Mehrzahl — wollen in diesen Fragen alles möglichst kurz zusammengedrängt; für sie war seither schon ziemlich hinreichend gesorgt. Andere aber, wenn auch unter den Laien nicht sehr Viele, nehmen sich Zeit und Mühe zu genauerer Verfolgung der Streitfragen. Ihnen möchten die folgenden Blätter dienlich sein.

Diese Vorträge wollen also nicht populär sein im

weiteſten Sinne des Wortes. Ihre Adreſſe geht an die tiefer und ernſter Suchenden unter den Gebildeten, nicht an die halb, ſondern an die wirklich Gebildeten und an logiſches Denken Gewöhnten, an deren wiſſenſchaftliche Faſſungskraft denn auch öfters ziemlich hohe Anforderungen gemacht werden. Doch habe ich mich ebenſo bemüht, ihnen allgemein verſtändlich zu bleiben, als zugleich die wiſſenſchaftliche Grundlage des Ganzen zu wahren, und hoffte, hiedurch auch Studenten wenigſtens zur vorläufigen Orientirung in den brennendſten theologiſchen Fragen der Gegenwart nützlich werden zu können. — Ich habe daher auch, zugleich um den Zuſammenhang mit der erſten Ausgabe deutlicher festzuhalten, die urſprüngliche Form des Vortrags nicht ganz aufgeben wollen, ſie aber doch öfters zurücktreten laſſen müſſen. Denn bei wiederholter Durcharbeitung mußten ſo manche beim mündlichen Vortrag ſchon um der Zeit willen nothwendige Lücken ausgefüllt werden, daß der Umfang ſich weit über den einzelner Vorleſungen hinaus erweiterte. —

Das Bewußtſein, daß hinter dem chriſtlichen Glauben auch eine gläubige Wiſſenſchaft ſteht, iſt heute unſrem Volke, zumal den Gebildeten, durch die tägliche Speiſe einer in der Regel glaubensfeindlichen Preſſe mehr und mehr abhanden gekommen. Bei einem auf Hebung der Erkenntnißſchätze in allen Gebieten des Wiſſens vor Andern angelegten Volke, beim Volk der Denker, wie wir Deutſche uns gern nennen laſſen, iſt dieſes Symptom ſicherlich ein beſonders bedenkliches. In ſolchem Volk jenes Bewußtſein neu zu wecken und zu ſtärken, ihm immer auf's Neue, immer tiefer und klarer zu zeigen, daß in Chriſto „verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß", daß der Unglaube, weil gegen Chriſtus, auch gegen die Wahrheit, und weil gegen die Wahrheit, auch gegen die

Wiſſenſchaft iſt, thut darum beſonders Noth, und doppelt ſo in einer Zeit, in der es immer deutlicher an den Tag tritt, daß alle „Fragen", von denen ſie in geiſtiger, politiſcher und ſocialer Hinſicht bewegt wird, ſich ſchließlich auflöſen müſſen in die Eine chriſtliche Frage.

An dieſer Aufgabe der Apologetik wollte ich in meinem beſcheidenen Theil mitarbeiten. Ich habe mich hiebei um ſo mehr beſtrebt, auch das in den Anſichten der Gegner Wahre und Berechtigte überall anzuerkennen, als ich eben dies in den apologetiſchen Schriften ſehr häufig vermißte, und doch der Irrthum, der ja ſtets eine Miſchung von Wahrheit und Lüge iſt, nicht überwunden werden kann, ſo lange die in ihm enthaltenen Wahrheitselemente nicht als ſolche anerkannt und ſorgfältig ausgeſchieden werden. Auf der andern Seite war ich aber auch bemüht, mich vor dem Schlagen falſcher Vermittlungsbrücken zwiſchen Chriſtenthum und moderner Bildung, wie dies heute zum inneren Schaden beider von einer bekannten Partei verſucht wird, ſtreng zu hüten und nach keiner Seite hin die Ecken dem Eckſtein abzuſchleifen. Ich mußte daher die ſittlich religiöſen Grundbedingungen zur Annahme unſeres Glaubens ohne Scheu überall durchblicken laſſen, und durfte der von den Gegnern neuerdings immer ungeſcheuter angefochtenen Unterſcheidung von „Gläubigen und Ungläubigen" auch nicht ein Körnlein ihres vollen Gewichtes nehmen. Hier den von der Schrift klar und ſcharf feſtgehaltenen Unterſchied zu verwiſchen und die beſtimmte Farbe in bloße Nüance abzuſchwächen, iſt ein trauriges Zeichen ſittlich religiöſer Schlaffheit und Verſchwommenheit. Iſt hier kein durchgreifender Unterſchied, ſo gibt's überhaupt keinen, und iſt von jeher aller Streit umſonſt geführt worden!

Die ächte Apologetik kann von dieſem Unterſchied nicht laſſen, aber eben deßhalb auch nicht erwarten, daß durch

ihre Dienste die Welt im Großen und Ganzen sich werde zum Glauben zurückführen lassen. Geistig sittliche Dinge lassen sich ja nicht mathematisch beweisen; noch weniger göttliche Wahrheiten. Der, welcher gesagt: „meine Gedanken sind nicht eure Gedanken", hat in sein Thun und seine Worte eine viel höhere Logik gelegt, als jene ist, die Aristoteles erfunden hat. Zur Annahme seiner Wahrheiten kann man deßhalb Niemand auf bloß logischem Wege zwingen, am Wenigsten Diejenigen, welche nicht glauben *wollen* und darum das Können nie ernstlich untersuchen. Schon zu mündlichen apologetischen Vorträgen kommen Letztere nach meiner Erfahrung selten. Der weitaus größere Theil der Zuhörer besteht dabei aus kirchlich Gläubigen; und sie sind auch die hauptsächlichen Leser apologetischer Schriften. Sie suchen darin Waffen, um gegen die Einwürfe des Unglaubens, die ihnen auf Schritt und Tritt begegnen, gerüsteter zu sein, oder auch sich vor sich selbst klarere Rechenschaft von ihrem Glauben geben zu können. Aber auch wenn solche Schriften, ohne viel von den Ungläubigen beachtet zu werden, nur *den ohnehin im Glauben Stehenden Waffen darreichen* zum guten Kampf und ihren Glauben stärken, so ist dies eine schöne Frucht und ein großer Dienst, der der Kirche Christi geschieht.

So sei denn auch diese Arbeit dem Herrn übergeben, daß er sie unter Freund und Feind, die ich im Uebrigen auf das Schlußwort verweise, mit seinem Segen begleite, und dadurch wo nicht viele Zweifler zum Glauben zurück, doch manche Glaubende tiefer in die Erkenntniß der Unerschütterlichkeit ihres Glaubens führe, und damit auch die Hoffnung auf den einstigen Sieg desselben in ihnen stärke. Uns und unsre Waffen braucht ja der Herr zu seinem Siege nicht. Er, der die Wahrheit selber ist, ist in sich selbst

nicht bloß Grund und Gegenſtand, ſondern auch Beweis unſres Glaubens und vollgenügende Bürgſchaft ſeines Sieges. Aber glauben lernen an dieſen Sieg müſſen die Seinen, und dann am Meiſten, wenn die Zeitläufte ihn immer mehr in Frage zu ſtellen ſcheinen. Ihr Glaube an den Sieg iſt der Anfang des Siegs!

Bonn, den 18. Oktober 1869.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

I. **Die gegenwärtige Kluft zwischen Bildung und Christenthum** . . . . . S. 1—77

1. **Ursachen dieser Kluft.**
Geschichtliche S. 3—9; modern wissenschaftliche 9—13; kirchliche: in der römischen Kirche; in der protestantischen; in der kirchl. Theologie 13—21; kirchlich politische 22—26; politische 27—29; sociale 30; sittliche 31—33.

2. **Gegenwärtige Tiefe und Weite dieser Kluft.**
Blick in die evang. Kirchen; in die römisch kath. Länder; in die Schulen, niedere und höhere 34—37; in die Literatur und Tagespresse 38—41; der Unglaube in England 41—43.

3. **Läßt sich diese Kluft noch ausfüllen?**
Das Christenthum als Quelle und Träger aller wahren Bildung: sein eigenthümliches Wesen 44—48: das Wesen der Bildung; Einheit beider in Zweck und Ziel 49—52; historischer Nachweis dieser Einheit; unsre germanische Cultur und Sitte eine Frucht des Evang. 53—62; praktisches Resultat 63—64. — Unsre heutige Aufgabe: falscher und wahrer Weg zu ihrer Lösung 65—69; Versöhnung der Gegensätze ein besonderes Bedürfniß und ein besonderer Beruf der germanischen Völker nach Anlage und Geschichte 69—72; Aussicht auf die Ausfüllung der Kluft 73—77.

II. **Vernunft und Offenbarung** . . . . . S. 78—147

Woraus schöpfen wir unsre Erkenntniß Gottes 78—79.

1. **Die natürliche Gotteserkenntniß.**
Die Vernunft: ihr Recht; ihr Wesen; Grenze ihrer Erkenntniß nach Philosophie und Schrift; ihr jetziger Zustand; Erkenntnißquelle oder Erkenntnißvermögen? 80—87; ihre geschichtlichen Leistungen in Religion und Philosophie als Beweis ihrer Un-

zulänglichkeit 87—92; die Naturforschung 93. — Das Gewissen: sein Wesen und Inhalt 94—97; seine geschichtlichen Verirrungen als Beweis für die Nothwendigkeit der Offenbarung 97—100. Das sittlich-religiöse Bedürfniß; die Schuld und der sittliche Dualismus 101 - 106.

2. **Die übernatürliche Gotteserkenntniß.**
Die Offenbarung: ihr Wesen und Gegenstand: ihre innern Gesetze 106—110. Einwendungen gegen ihren specifischen Werth 111—112; gegen ihre Nothwendigkeit, Lessing und „die Erziehung des Menschengeschlechts", Unmöglichkeit der Vervollkommnung der Religion über das Christenth. hinaus 113—120. — Möglichkeit der Offenbarung, positive Andeutungen 121—123; Einwürfe von Strauß, Grimm, Schenkel, Rousseau 124—127. — Erkennbarkeit der Offenbarung, Einwürfe von Kant, Fichte, Lessing 128—133; ihre Thatsächlichkeit 133—135.

3. **Verhältniß der übernatürlichen Gotteserkenntniß zur natürlichen.**
Falscher Gegensatz von Glaube und Wissen: alles Wissen bedingt durch ein Glauben 136—139. Unmöglichkeit der Entgegensetzung von Offenbarung und Vernunft; Nothwendigkeit der Leitung, Normirung, Ergänzung der Vernunft durch die Offenbarung; der Glaube als höchste Vernunft; Unterordnung der Vernunft unter die Offenbarung; die Offenb. als Leuchte und Norm des Gewissens: die morgenländischen Weisen 140—147.

III. **Die neueren nichtbiblischen Gottesbegriffe** S. 148—225
Der heutige Stand der Controverse über den Gottesbegriff. Mannigfaltigkeit der nichtbiblischen Gottesbegriffe, ihre Grundformen 148—151.

1. **Der Atheismus.**
Sein geschichtliches Auftreten; die „Göttin der Vernunft"; deutsche Gottesleugner 151—153. Ethnologische Allgemeinheit und psychologische Nothwendigkeit der Gottesidee; die unmittelbare Gottesgewißheit 154—156. Unmöglichkeit des Beweises, daß Gott nicht ist, Anmaßung und Unfruchtbarkeit des Atheismus 156—157.

2. **Der Materialismus.**
Sein Princip und geschichtl. Auftreten; seine wissenschaftliche Schwäche 158—161. Prüfung seiner Hauptsätze: Beweis, daß die sinnliche Wahrnehmung nicht die einzige Quelle unsrer Erkenntniß; Laura Bridgmann 162—164; Beweis, daß alles Geistige nicht bloße Thätigkeit und Wirkung der Materie; Verhältniß von Gehirn und Gedanke, specifischer Unterschied des menschlichen Seelenlebens vom thierischen; warum bringt es das

Thier nicht zu Begriffen und Ideen? die sittlich-religiöse Anlage; der Geist; das Selbstbewußtsein 164—169. Die Consequenzen des Materialismus für Religion und Erziehung, seine Aufhebung aller Moral durch Leugnung der Willensfreiheit; seine Wahrheitselemente 169—174.

3. **Der Pantheismus.**
Sein Princip u. Zusammenhang mit dem Polytheism. 175—176. Spinoza, Hegel 176 - 177. — Wissenschaftliche Unhaltbarkeit des Pantheismus a. von philosophisch-logischer Seite: unbewiesene Voraussetzungen und innere Widersprüche des Gottesbegriffs Spinoza's und Hegel's 178—181; woher unsre Persönlichkeit? Persönlichkeit keine Beschränktheit, sondern eine Nothwendigkeit für das Absolute 181—185. — b. von kosmologischer Seite: der kosmolog. Beweis für Gottes Dasein; der teleologische 185—188; Stützen desselben von Seiten der neueren Naturwissenschaft, der Widerspruch einer bewußtlosen Weisheit, der thierische Instinkt. Zeugniß der Weltgeschichte 188—194. — c. von Seiten der Religionsgeschichte: allgemeiner Zug nach persönlicher Fassung der Götter 195—197. — d. von Seiten der Moral und Religion: woher das Gewissen, das Sittengesetz, das relig. Bewußtsein? Nothwendigkeit der Persönlichkeit Gottes für die moralische Weltordnung 197—199; Leugnung der Freiheit, Aufhebung der Moral, Vernichtung der sittl. Persönlichkeit des Menschen durch den Pantheismus 199—201. Resultat 202. Wahrheitselemente des Panth. 202—204.

4. **Der Deismus und Rationalismus.**
Sein Princip und geschichtliches Auftreten 204—206. Seine wissenschaftliche Unhaltbarkeit und Unvernunft, Halbheiten und Inconsequenzen 207—208. a. theologische Gegengründe: Gott verliert dadurch seine Göttlichkeit 209—211. — b. kosmologische: die Kreatur verliert dadurch ihre kreatürliche Abhängigkeit; sie wird zur Schranke für Gott; die moderne Naturwissenschaft als scheinbare Stütze des Deismus 212—217. — c. moralische: die sittliche Welt verliert dadurch ihren Halt und Nerv; Werthlosigkeit des deistischen Gottes; A. Schweizer 218—221. Irrationalität des Rationalismus 222; seine Wahrheitselemente 223—225.

IV. Der biblisch-christliche Gottesbegriff . . S. 226—317

1. **Der biblische Theismus.**
Ausschließung der Irrthümer des Atheismus, Materialismus, Pantheismus, Deismus und Rationalismus 226—229; die Gottesnamen Elohim und Jehova 229—231; Vereinigung aller Wahrheitselemente der nichtbiblischen Gottesbegriffe 232—235. Der biblische Theismus a. nach seiner innern Wahrheit,

Gott als Geist, Liebe, Vater 235—240. — b. nach seiner Vernünftigkeit 241—243. — c. nach seiner Schönheit, Jehova Zebaoth, heilige Liebe 243—247. — Die Gottes unwürdig sein sollenden Anschauungen des alten Test.: sein herablassender Umgang mit den ersten Menschen; der „Particulargott" Israels; über 2 Mos. 3, 21–22; Ausrottung der Kananiter; die Rachepsalmen 248—255.

2. **Der christlich-trinitarische Gottesbegriff.**
Kirchliche Fassung dieses Dogmas, ihre Mängel; Einheit und Vielheit Gottes nach der Schrift 256—259. — A. die Schriftzeugnisse: a. vom Vater 260—261. — b. vom Sohne: Selbstzeugniß Christi über seine Wesensgleichheit mit dem Vater: abhängige Stellung dem Vater gegenüber; ob Gleichewigkeit oder bloße Vorzeitlichkeit 261–267. Die apostolischen Bestimmungen über das Verhältniß des Sohnes zum Vater; der Streit über ideale oder persönliche Präexistenz Christi, Beyschlag; Abhängigkeit vom Vater, vermittelndes Verhältniß des Sohnes zwischen Gott und der Welt, Wesenseinheit und persönlicher Unterschied vom Vater 268—275. — c. vom h. Geist: seine auf Persönlichkeit deutenden Eigenschaften und Werke: Unterschied von unsrem Geist; Wesenseinheit mit Gott 276—280. — d. von der Trinität im Ganzen: Taufbefehl und s. f.; Streit über Wesens- und Offenbarungstrinität 281—286. — Trinitarische Andeutungen im A. Test. 286—291. — Gemeinsame Wirksamkeit vom Vater, Sohn und Geist; Abwehr der Dreigötterei; Resultat; Rückblick auf die Kirchenlehre 292–296. — B. Wissenschaftliche Stützpunkte der Trinitätslehre. a. religionsgeschichtliche: die Götterdreiheit in den heidnischen Religionen; innere Leere des abstracten Monotheismus 297—300. — b. theologische und kosmolog. Vortheile der trinit. Gottesanschauung 301—302. — c. speculative Gründe aus dem Selbstbewußtsein und der Liebe Gottes 303—306. — d. Analogien aus dem menschl. Wesen und Denken, aus der sinnlichen Welt und Natur 306—310. — e. Die Trinitätsidee in der neuern Philosophie, Schlüssel zum Verständniß der letzten Welträthsel 311—313. Nothwendigkeit der Annahme des trinit. Glaubens; eine Frage an's Gewissen 314—317. —

V. **Die moderne Leugnung des Wunders** . . S. 318—391
Wunder — der größte Anstoß für den Geist unsrer Zeit; Blick auf die Consequenzen der Wunderleugnung, Vernichtung jeder Religion, der sittlichen Persönlichkeit des Menschen; fundamentale Bedeutung der Frage 318—323.

1. **Begriff und Möglichkeit des Wunders.**
a. Begriff desselben, seine Hauptmomente, Namen und Arten

324—328. — b. Ursprung der Wunderleugnung 328—332. — c. theoretische Voraussetzung und Grundirrthum derselben 333—334. — d. Möglichkeit des Wunders; ob „Durchlöcherung des Naturzusammenhangs“? Fortdauer der Naturgesetze trotz der Wunder; Einordnung des Wunderproducts in den Naturlauf 335—344; Steigerungsfähigkeit der natürl. Kräfte; Macht und Freiheit Gottes; ob Wunder eine „Nachhilfe“ für die Welt 345—347.

2. **Nothwendigkeit und geschichtliches Auftreten des Wunders.** Der innere Zweck der Wunder — ein Heilszweck; nicht die Natur, sondern die Unnatur des Verderbens durchbrechend; Herstellung der ursprüngl. Ordnung; nothwendig zur Erlösung und Vollendung der Welt 347—351. Gebiet des Wunders; sein pädagogischer Zweck; Begleitung und Bekräftigung der Offenbarung 352—354. — Stufenmäßiges Auftreten des Wunders; Christus das zweite große Wunder nach der Schöpfung. Geschichte des Wunders; seine innere Gesetzmäßigkeit 355—359. — Erkennbarkeit des wahren Wunders. Thatsächlichkeit der Schriftwunder. Einwendungen Spinoza's und Hume's. Resultat 359—366.

3. **Einige besonders angefochtene Schriftwunder.** Der redende Esel Bileams 367—370. — Der Stillstand der Sonne unter Josua 370—374. — Die Himmelfahrt des Elia 374—378. — Jona im Bauch des Fisches 378—382.

4. **Die Frage nach der Fortdauer der Wunder.** Gründe für das Zurücktreten derselben; Unterschied der kirchengründenden und kirchenerhaltenden Epoche 382—383. Auftreten des Wunders in der neuern Missionsgeschichte 384—386. Krankenheilungen und Gebetswunder 387—388. — Wunderleugnung führt zu noch größeren Räthseln; zu überwinden durch Lebensverbindung mit dem Wunder aller Wunder 389—391.

VI. **Die modernen wunderscheuen Darstellungen des Lebens Jesu** . . . . . S. 392—514

Concentrirung der neuern Theologie um die christologische Frage; verschiedene Wege zur Rationalisirung des Lebens Jesu; ihre Einheit in Leugnung des Wunders; Rationalismus und Mythicismus 392—397.

1. **Die rationalistische Darstellung des Lebens Jesu.** Ihr Princip; Dr. Paulus; Aehrenlese rationalistischer Exegese 398—400; ihre Willkür und Unnatur; vergebliche Auswege; verfehltes Princip und falscher Maßstab; Unmöglichkeit der Loslösung des Uebernatürlichen von der evang. Geschichte 400—406.

Gott als Geist, Liebe, Vater 235—240. — b. nach seiner Vernünftigkeit 241—243. — c. nach seiner Schönheit, Jehova Zebaoth, heilige Liebe 243—247. — Die Gottes unwürdig sein sollenden Anschauungen des alten Test.: sein herablassender Umgang mit den ersten Menschen; der „Particulargott" Israels; über 2 Mos. 3, 21–22; Ausrottung der Kananiter; die Rachepsalmen 248—255.

2. **Der christlich-trinitarische Gottesbegriff.**
Kirchliche Fassung dieses Dogmas, ihre Mängel; Einheit und Vielheit Gottes nach der Schrift 256—259. — A. die Schriftzeugnisse: a. vom Vater 260—261. — b. vom Sohne: Selbstzeugniß Christi über seine Wesensgleichheit mit dem Vater: abhängige Stellung dem Vater gegenüber; ob Gleichewigkeit oder bloße Vorzeitlichkeit 261–267. Die apostolischen Bestimmungen über das Verhältniß des Sohnes zum Vater; der Streit über ideale oder persönliche Präexistenz Christi, Beyschlag; Abhängigkeit vom Vater, vermittelndes Verhältniß des Sohnes zwischen Gott und der Welt, Wesenseinheit und persönlicher Unterschied vom Vater 268—275. — c. vom h. Geist: seine auf Persönlichkeit deutenden Eigenschaften und Werke: Unterschied von unsrem Geist; Wesenseinheit mit Gott 276—280. — d. von der Trinität im Ganzen: Taufbefehl und s. f.; Streit über Wesens- und Offenbarungstrinität 281—286. — Trinitarische Andeutungen im A. Test. 286—291. — Gemeinsame Wirksamkeit vom Vater, Sohn und Geist; Abwehr der Dreigötterei; Resultat; Rückblick auf die Kirchenlehre 292–296. — B. Wissenschaftliche Stützpunkte der Trinitätslehre. a. religionsgeschichtliche: die Götterdreiheit in den heidnischen Religionen; innere Leere des abstracten Monotheismus 297—300. — b. theologische und kosmolog. Vortheile der trinit. Gottesanschauung 301—302. — c. speculative Gründe aus dem Selbstbewußtsein und der Liebe Gottes 303—306. — d. Analogien aus dem menschl. Wesen und Denken, aus der sinnlichen Welt und Natur 306—310. — e. Die Trinitätsidee in der neuern Philosophie, Schlüssel zum Verständniß der letzten Welträthsel 311—313. Nothwendigkeit der Annahme des trinit. Glaubens; eine Frage an's Gewissen 314—317. —

V. **Die moderne Leugnung des Wunders** . . S. 318—391
Wunder — der größte Anstoß für den Geist unsrer Zeit; Blick auf die Consequenzen der Wunderleugnung, Vernichtung jeder Religion, der sittlichen Persönlichkeit des Menschen; fundamentale Bedeutung der Frage 318—323.

1. **Begriff und Möglichkeit des Wunders.**
a. Begriff desselben, seine Hauptmomente, Namen und Arten

324—328. — b. Ursprung der Wunderleugnung 328—332. — c. theoretische Voraussetzung und Grundirrthum derselben 333—334. — d. Möglichkeit des Wunders; ob „Durchlöcherung des Naturzusammenhangs"? Fortdauer der Naturgesetze trotz der Wunder; Einordnung des Wunderproducts in den Naturlauf 335—344; Steigerungsfähigkeit der natürl. Kräfte; Macht und Freiheit Gottes; ob Wunder eine „Nachhilfe" für die Welt 345—347.

2. **Nothwendigkeit und geschichtliches Auftreten des Wunders.** Der innere Zweck der Wunder — ein Heilszweck; nicht die Natur, sondern die Unnatur des Verderbens durchbrechend; Herstellung der ursprüngl. Ordnung; nothwendig zur Erlösung und Vollendung der Welt 347—351. Gebiet des Wunders; sein pädagogischer Zweck; Begleitung und Bekräftigung der Offenbarung 352—354. — Stufenmäßiges Auftreten des Wunders; Christus das zweite große Wunder nach der Schöpfung. Geschichte des Wunders; seine innere Gesetzmäßigkeit 355—359. — Erkennbarkeit des wahren Wunders. Thatsächlichkeit der Schriftwunder. Einwendungen Spinoza's und Hume's. Resultat 359—366.

3. **Einige besonders angefochtene Schriftwunder.** Der redende Esel Bileams 367—370. — Der Stillstand der Sonne unter Josua 370—374. — Die Himmelfahrt des Elia 374—378. — Jona im Bauch des Fisches 378—382.

4. **Die Frage nach der Fortdauer der Wunder.** Gründe für das Zurücktreten derselben; Unterschied der kirchengründenden und kirchenerhaltenden Epoche 382—383. Auftreten des Wunders in der neuern Missionsgeschichte 384—386. Krankenheilungen und Gebetswunder 387—388. — Wunderleugnung führt zu noch größeren Räthseln; zu überwinden durch Lebensverbindung mit dem Wunder aller Wunder 389—391.

VI. **Die modernen wunderscheuen Darstellungen des Lebens Jesu** . . . . . S. 392—514

Concentrirung der neuern Theologie um die christologische Frage; verschiedene Wege zur Rationalisirung des Lebens Jesu; ihre Einheit in Leugnung des Wunders; Rationalismus und Mythicismus 392—397.

1. **Die rationalistische Darstellung des Lebens Jesu.** Ihr Princip; Dr. Paulus; Aehrenlese rationalistischer Exegese 398—400; ihre Willkür und Unnatur; vergebliche Auswege; verfehltes Princip und falscher Maßstab; Unmöglichkeit der Loslösung des Uebernatürlichen von der evang. Geschichte 400—406.

2. **Dr. Schenkels Charakterbild Jesu.**

Seine Behandlung der Evang.; widerspruchsvolle Willkür derselben 407—410; Leugnung der Gottheit Christi; sein Entwurf der Lebensentwicklung Jesu 411—415; seine Erklärung der Wunder Jesu bald rationalistisch, bald mythisch 416—419. Willkürliche Behandlung der Reden Jesu; woher das messianische Bewußtsein Jesu? wie wenig Schenkel es erklärt 420—424. Krankhafte Sucht, Entwicklung in Jesu nachzuweisen 425—426. — Dr. Keim's „Geschichte Jesu von Nazara" 427—429. — Schenkels Herabsetzung der sittl. Würde Jesu; sein täuschender Erlöserbegriff; relig. Bewußtsein Jesu nicht erklärt 430—433. Demagogische Tendenz und Parteistandpunkt seiner Darstellung 434—436.

3. **Das Leben Jesu von Strauß.**

Ursprung des Mythicismus; Grohmann, der Vorläufer von Strauß. Das Leben Jesu von 1835; Entstehung der Mythen; Princip und Verfahren von Strauß hiebei; Gegenschriften 436—442. — Das Leben Jesu für das Deutsche Volk 1864; seine Grundtendenz und Anordnung 442—444. Der geschichtl. Rest des Lebens Jesu 445—450. Proceß der Mythenbildung 450—451. Form der Darstellung. Kritik der Evangelien 452—455. — Prüfung des Werks: sein pantheist. Grundprincip, vorausgesetzte Leugnung alles Uebernatürlichen 456—459. Mythe nur Mittel zur Entfernung des Wunders; unhistorische Willkür seines Verfahrens; Prüfung seiner Methode 460—463. — Untersuchung der Möglichkeit der Entstehung der Mythen: der Boden des Mythus; sein Charakter, Gepräge, Bildungsproceß 463—466. Unmöglichkeit der Erfindung des Christusbildes 467. Historische Schwierigkeiten der Mythenhypothese: Verhalten der Gegner, der ersten Gemeinden 468—470; Zeugniß Pauli als Bestätigung der Wunderberichte der Evang., ihr bescheidenes Maß 471—473. — Prüfung der Ansicht von der Person Christi: pantheistische Menschwerdung Gottes; der ideale Christus statt des historischen; verkehrte Unterordnung Christi unter die Menschheit 473—477. Woher der Glaube an Jesu Messianität ohne Wunder? die Mythenbildung um den bloß menschlichen Rabbi? woher die höhere Anschauung Christi von sich selbst? 478—481. Strauß' Angriff auf die Sündlosigkeit Jesu; Achillesferse seiner Geschichtsconstruction; optische Täuschung des Mythicismus 482—485. Entstehung der christl. Kirche nicht erklärt 486—488.

4. **Das Leben Jesu von Renan.**

Entstehung und Charakter des Buchs; seine Skizze des Lebens Jesu; 3 Perioden der öffentl. Wirksamkeit 489—494. Legen-

den von Wundern Jesu; Auferweckung des Lazarus; Rolle der Frauen 495—497. — Prüfung dieser Darstellung; Leugnung der Sündlosigkeit Jesu. Verkehrung der Geschichte; willkürliche Periodisirung 498—501. Renan's ausmalende Phantasie; falsche Schminke der Darstellung. Unfähigkeit zu einem Historiker; schillernde Schreibart. Grundmangel: Verdunklung des sittlichen Bewußtseins 501—506. —
Schluß: wessen die Wunderscheuen uns beschuldigen. Ihr Bekenntniß von Christo und der Glaube der Kirche; ihr Aufgeben des Christenthums 506—509. Wissenschaftliche Schwäche und Unhaltbarkeit der wunderscheuen Auffassung als Ergebniß. Was dennoch an ihr zu lernen ist. Aufgabe der kirchlichen Christologie 509—514. —

VII. **Die moderne Leugnung der Auferstehung Jesu** S. 515—579

Schlußprobe des Bisherigen 515.

1. **Die wunderscheuen Darstellungen.**
Gegenstand der Frage: der Leib Jesu. Bedeutung der Leiblichkeit für den ganzen Heilsproceß 515 - 520. Baur's Ausweichen 521—522. — Die Scheintodshypothese der Rationalisten 523—524. — Die Visionshypothese. Schenkel's schillernde Unbestimmtheit 525—529. Renan's Darstellung 530—531. Strauß: wie er die Zeugnisse des N. Test. entkräftet; Ursprung der Auferstehungsmythen 532—535. —

2. **Die geschichtlichen Zeugnisse.**
Offenbarung Joh. — Bericht der Evang.; ihre Abweichungen; gegenseitige Ergänzung; 10 Erscheinungen des Auferstandenen; Uebereinstimmung in der Hauptsache 536—544. Natur des Auferstehungsleibs 545—547. — Das Zeugniß des Paulus 1 Kor. 15. Die Erscheinung vor Damascus; die Berichte der Ap. Gesch.; exegetische Nothwendigkeit der Annahme eines äußeren Vorgangs; psychologische Unmöglichkeit der Auffassung als eines bloß innern Vorgangs; Baur, Holsten, Strauß 548 - 558. Paulus weder Visionär noch Epileptiker; Renan 559 - 563. —

3. **Das Scheitern der Visionshypothese an zweifellosen Umständen und Thatsachen.**
Pauli Umwandlung und Geschichte 564; der Glaube der Jünger an die leibliche Auferstehung Christi; Neuheit der Idee einer Einzelauferstehung in verklärtem Leibe 565—567. Psychische Möglichkeit von Visionen nicht vorauszusetzen bei den Jüngern, bei 500 auf Ein Mal 568. Unterschied zwischen den Erscheinungen des Auferstandenen und den Visionen im N. Test. 569. — Warum Christusvisionen nicht länger dauernd? 570. — Die Zeitbestimmung „am dritten Tage" zu kurz für Visionen

571. — Das Verschwinden des Leichnams aus dem Grabe 572. — Die Wirkungen der Auferstehung auf die Jünger und die Welt: Umschwung in der Stimmung der Jünger; sittliche Welterneurung nicht Frucht visionärer Selbsttäuschungen 573—575. Resultat: Scheitern der Visionshypothese an exegetischen, psychologischen, dogmatischen, chronologischen, topographischen, historischen, moralischen Schwierigkeiten. Positive Nachweisung der Nothwendigkeit der Auferstehung Jesu 576—579. —

VIII. **Die neuere kritische Auffassung des Urchristenthums** . . . . . S. 580—626

Die Tübinger Schule; Dr. Baur 580—582. —

1. **Die Principien der Tübinger kritischen Schule.**
Einfluß Hegels; Baurs wunderscheue Geschichtsauffassung; natürliche Erklärung des Ursprungs des Christenthums 582—586. Aufsuchung geschichtlicher Analogieen; das Christenth. als Einheit der vorchristl. Wahrheitselemente; sein Charakter als Vernunftreligion 586—590. Das Urchristenth. als Entwicklungsform des Judenthums, Ebjonitismus; Trennung der universalist. Richtung hievon. Gegensatz des Petrinismus und Paulinismus. Kritik der neutestamentl. Schriften 591—594.

2 **Prüfung dieser Kritik.**
Ihre „Voraussetzungslosigkeit"; ihre philosophische Voraussetzung. Einseitige Auffassung des Wesens des Christenthums; sein specif. Unterschied von allem Vorchristlichen 594—598. Sein übernatürl. Ursprung; das Wahre an Baur's Deductionen 599—600. Das historisch Unbegreifliche dabei: Person und Bewußtsein Christi, Glaube der Jünger, Umwandlung Pauli unerklärt; was ist Paulus ohne Christus? 601—606. Die Gegensätze der apostol. Zeit sind nicht principiell, nur Unterschiede; ihre Ausgleichung unter den Aposteln 607—610. Die 3 Entwicklungsstufen des Urchristenthums; der Universalismus schon der ältesten Zeit; spätere Trennungen 611—614. — Baur's Kritik der neutestl. Schriften; schon das Urchristenthum glaubte an die Gottheit Christi. Unmöglichkeit der Verlegung jener Schriften in das 2te Jahrhundert; Verhältniß des 4ten Evangeliums zu den 3 ersten 615—620. Verwirrende Folgen für die Entstehungsgeschichte des Christenth.; Analogie Baur's und Darwin's. Häufung der Räthsel durch die Wunderscheu. Verwechslung der philosophischen Schriftkritik mit der historischen; Auflösung der Tübinger Schule 620—626. —
Schlußbitte 626—628. —

I.

Die gegenwärtige Kluft zwiſchen Bildung und Chriſtenthum.

Als die Hunnen in jener furchtbaren Völkerſchlacht bei Chalons von den Weſtgothen und Römern beſiegt wurden, da ſollen, wie die Sage lautet, nach der Blutarbeit des Schwertes die Geiſter der Erſchlagenen nächtlicher Weile ſich über der Wahlſtatt erhoben und noch drei Tage lang in den Lüften den Streit fortgeſetzt haben. — Der Kampf gegen das Chriſtenthum, zuerſt mehr mit dem Schwert geführt, iſt jetzt auch ein Streit der Geiſter gegen Geiſter geworden. Und in dieſen Kampf, der viel großartiger und dauernder, folgenſchwerer und welterſchütternder als alle äußeren Kriege iſt, möchte ich Sie, verehrte Zuhörer, einige Blicke thun laſſen, und Sie zu den Stellen führen, auf denen gegenwärtig am Heißeſten geſtritten wird. Hiezu iſt es vor Allem nöthig, daß wir uns auf dem unabſehbaren Schlachtfeld einigermaßen orientiren. Wir überblicken deßhalb zuerſt die ganze Kluft zwiſchen der modernen Bildung und dem Chriſtenthum.

Daß ſie eine Thatſache, bedarf nicht erſt eines Beweiſes. Millionen glauben heute, es ſei ein weſentliches Erforderniß der modernen Bildung, ſich gegen die chriſtliche Ueberlieferung, ſo weit ſie über den Boden der natürlichen Religion und Vernunft hinausgeht, kritiſch zu verhalten; und es ſei ein Zeichen von auffallendem Mangel an Bildung, wo nicht von bornirtem Parteiintereſſe, ſich zum alten Glauben noch rückhaltslos zu bekennen. Weitaus die größere Hälfte der ſogenannten „Gebildeten“ in

Deutſchland hat ein tief eingewurzeltes Mißtrauen gegen alles Poſitive des chriſtlichen Glaubens. Der chriſtlichen Moral wollen ſie ihre Anerkennung nicht verſagen. Wo ſie aber von einem ſpezifiſch chriſtlichen Glaubensartikel hören, von der göttlichen Dreieinigkeit, der Menſchwerdung Gottes in Chriſto, der Verſöhnung durch Chriſti Tod u. ſ. f., da ſetzen ſie in der Regel ein ſtilles Fragezeichen dahinter, ja ſie betrachten dieſe Dinge oft als einen Anachronismus, der dem heutigen Geſchlechte nicht mehr geboten werden ſollte. Sie haben in Büchern und Romanen oder doch in der „Gartenlaube" und ſonſtigen Zeitſchriften und Tagesblättern es oft genug geleſen, in Geſellſchaften und Vereinen es hinlänglich gehört, von wie Vielen dieſe Lehren heute offen geleugnet werden. Die Sicherheit, womit ſie über ſolche Fragen abſprechen hörten, hat ſie vielleicht anfangs überraſcht. Bald aber mußte die lange Reihe von „wiſſenſchaftlichen" Größen, auf die man ſich hiebei gelegentlich berief, ihnen die Zweifel an der Berechtigung ſolcher Skepſis mehr und mehr benehmen. Und die Furcht, in gebildeter Geſellſchaft am Ende noch als im „Kinder- und Köhlerglauben" ſtehend erfunden zu werden, hieß ſie dann raſch ein Stück des alten Glaubens um das Andere preisgeben. Erſt kam Satan an die Reihe, dann wegen Bileam's Eſel oder Joſua's Haltruf an die Sonne oder wegen des moſaiſchen Schöpfungsberichts das alte Teſtament, dann einzelne Wunder des Neuen, und ſchließlich die Gottesſohnſchaft Chriſti und alle Heilsthatſachen, auf denen der chriſtliche Glaube ruht.

So ernſt und bedenklich dieſer Zuſtand für Jeden iſt, der aus dem Licht des prophetiſchen Wortes und der Geſchichte erkennt, welche furchtbare Kataſtrophen daraus hervorgehen können, ſo nützt es doch nichts, über dieſen Zuſtand nur zu klagen. Wir müſſen vielmehr den Muth haben, ihm in's Angeſicht zu ſehen und ihn vor Allem zu *begreifen* ſuchen. Es gilt hier etwas von Spinozas Wort: „man muß die menſchlichen Dinge nicht belachen noch beweinen, man muß ſie verſtehen." Dies läßt ſich aber nur erzielen durch die Erkenntniß der geſchichtlichen *Urſachen*, die zur heutigen Entfremdung vom chriſtlichen Glauben zuſammenwirkten.

Wir fragen daher 1. welches ſind die geſchichtlichen und ſittlichen Faktoren, durch welche die jetzige Kluft zwiſchen Bildung und Chriſtenthum allmälig entſtund; ſodann 2. wie weit und tief

ist diese Kluft gegenwärtig? Fragen, bei denen wir natürlich nur summarisch verfahren können, um dann hieraus, sowie aus dem eigenthümlichen Begriff des Christenthums und der Bildung selbst eine Antwort zu finden z. auf die Frage, ob und wie sich diese Kluft ausfüllen läßt.

1. Ursachen dieser Kluft.

Zur Bildung und immer weiteren Vertiefung dieser Kluft haben geschichtliche, modern-wissenschaftliche, kirchliche, politische, soziale und sittliche Faktoren zusammengewirkt, auf die wir nach einander einen kurzen Blick werfen müssen.

Zuerst geschichtliche. Der moderne Unglaube ist nur zum Theil eine neue Erscheinung. Zum größeren Theil hängt er auf das Genaueste mit ähnlichen Richtungen früherer, ja aller Zeiten zusammen, und stellt nur das mehr und mehr sich zusammenfassende und abrundende Resultat derselben dar. Das Christenthum hat nie in der Welt existirt ohne Widerspruch zu finden. Und es hat sich auch nie darüber getäuscht. „Dieser wird gesetzt zu einem Zeichen, dem widersprochen wird," ruft schon Simeon beim Anblick des Jesuskindes. Und am Schluß der Apostelgeschichte bezeugen die Juden in Rom: „von dieser Sekte ist uns kund, daß ihr wird an allen Enden widersprochen." Und bis zu welcher Höhe sich dieser Widerspruch gegen die neue Lehre steigerte, das zeigt die lange Leidensgeschichte des Herrn, der ersten Jünger und Gemeinden, die zwischen jenen beiden Zeugnissen in der Mitte liegt. Auf den äußersten Widerspruch gefaßt gehen die Apostel an die Erfüllung ihrer großen Mission. „Wir predigen, ruft Paulus, den gekreuzigten Christus, den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit." Wir sehen christliche Wahrheit und heidnische Bildung zum ersten Mal auf einander stoßen, als dieser große Heidenapostel auf dem Areopag in Athen den Spitzen der classischen Bildung, den Rednern und Philosophen, gegenüberstand, und ihnen in jener denkwürdigen Rede Ap.-Gesch. 17 so manche ihrer bisherigen Weltanschauung entgegengesetzte Grundwahrheiten furchtlos in's Angesicht sagte. Von da an kämpft nicht mehr bloß das Judenthum mit allen Mitteln fanatischen Hasses und

der römische Staat mit immer schärferen und ausgedehnteren Gewaltmaßregeln, sondern auch die griechische Bildung mit ihren Geisteswaffen gegen die neue Lehre.

Cyniker, Epikuräer, Neuplatoniker treten in Streitschriften gegen das Christenthum auf. Ein Celsus bekämpft es, nicht ohne Witz und Scharfsinn, als einen Betrug. Lucian, ein Mann des vollendeten Unglaubens auch in Bezug auf das Heidenthum, gießt über die neue Religion seinen Spott als „eine der vielen Zeitthorheiten im großen Narrenhaus der Welt," und verhöhnt selbst die Märtyrer. Bald sehen sich die Kirchenlehrer genöthigt, die Vertheidigung ihres Glaubens auch wissenschaftlich zu führen und eine reiche apologetische Literatur entsteht unter den griechischen und lateinischen Vätern.

Das Christenthum gelangt zur Herrschaft. Die in seinen Schoß aufgenommenen Reste der alten classischen Bildung werden bald ein mächtiger Impuls zur Erzeugung einer neuen christlichen Cultur im Abendlande. Aber schon in den Anfängen einer christlich occidentalischen Wissenschaft regen sich auch wieder die Zweifel an der Probehaltigkeit der einzelnen Glaubenslehren. Obschon gefesselt von der kirchlichen Satzung, fängt das grübelnde Denken der Scholastiker bald an, am Buchstaben der Kirchenlehre immer gewaltiger zu rütteln, und nur mühsam kann die straffe hierarchische Gewalt des Mittelalters das offene Hervortreten der neu sich bildenden Kluft zwischen Glauben und Wissen verhindern. Die Gegner des Glaubens befinden sich von nun an im eignen Lager der christlichen Kirche und sind deßhalb um so gefährlicher.

Kaum hat sich in der Reformation ein vollberechtigter Widerspruch des sittlichen Geistes gegen ein tief entartetes Christenthum, des christlichen Gewissens wider den kirchlichen Gewissenszwang erhoben und das Recht der freien Prüfung der ganzen kirchlichen Ueberlieferung geltend gemacht, so sehen wir das Prinzip der religiösen Selbstbestimmung des Menschen, das bei den Reformatoren noch streng gebunden ist an die Autorität des göttlichen Wortes, zum Theil auch durch den Einfluß der neu erwachten humanistischen Bildung, die wenigstens durch satirische Neckerei das starr und steif gewordene Alte bekämpfte, nach einer immer schrankenloseren Geltung ringen. Man dehnt es allmälig auch auf die letzten Fundamente und Normen des christlichen

Glaubens aus, um sich so von jeglicher Autorität zu emanzipiren. Die Stellung der streitenden Theile in dem nun beginnenden Kampf war jetzt eine wesentlich veränderte. Hatte früher die classische Bildung als das Alte gegen das Christenthum als das Neue gekämpft, so stand von nun an das Christenthum mit seinen Glaubenslehren als Altes der neuen Bildung und Wissenschaft gegenüber. Es war jetzt ein Streit der Kinder gegen die eigene Mutter.

Einen größeren Einfluß auf die Masse des Volkes gewann aber das freiere Denken erst seit der zweiten Hälfte des 17ten Jahrhunderts. Je todter die orthodoxe Kirchenlehre geworden war, je mehr die theologische Forschung abermals in scholastische Spitzfindigkeiten ausartete, desto mehr mußte die Zeit dazu drängen, daß man von der religiösen Freiheit zur allgemeinen Denkfreiheit weiter schritt. Carteſius, Spinoza, Pufendorf, Thomaſius, Bayle, Leibnitz, Wolff erschüttern mehr oder weniger kühn die hergebrachten religiösen Anschauungen, ja suchen zum Theil schon deren Grund einzureißen, und bald entwickelt sich eine keck aburtheilende Popularphilosophie des sogenannten gesunden Menschenverstands, die dem Offenbarungsglauben aller Confessionen den Krieg ankündigt.

Wie schon im 15. und 16. Jahrhundert in Italien, so gelangte im 17. und 18. in England und Frankreich diese Richtung zur Herrschaft. In England löste die Philosophie eines Hobbes, Locke und Hume und besonders die lange Reihe der sogenannten Deiſten (vergl. unten die nichtbiblischen Gottesbegriffe), eines Herbert, Toland, Collins, Woolſton, Schaftesbury, Tindal, Chubb, Bolingbroke und Andrer vom ersten Drittheil des 17. bis Mitte des 18. Jahrhunderts nach und nach ein Stück des christlichen Glaubens um das Andere auf. Hatten die Unitarier schon früher die Dreieinigkeit Gottes und die Gottheit Christi geleugnet, so wurden jetzt die Weissagungen und Wunder des alten, und gleich darauf auch die des neuen Testaments nach einander als gegen die Vernunft und erfahrungsmäßigen Naturgesetze streitend von diesen Deisten verworfen, und eine ins Einzelne eingreifende göttliche Vorsehung, ja die Möglichkeit einer Offenbarung Gottes überhaupt in Abrede gestellt. Hiemit sank der göttliche Ursprung des Christenthums und sein ganzer übernatürlicher Charakter dahin, und es blieb vom Glauben

nichts übrig, als was in Vernunft und Natur von Religion ungefähr auch zu finden war. Es gab damals, d. h. ungefähr vom Jahr 1690 bis zum Aufkommen des Methodismus, manche Kreiſe in der engliſchen gebildeten Welt, in denen das Leugnen jedes ſpezifiſch chriſtlichen, über die allgemeine Naturreligion hinausgehenden Glaubensſatzes als ein Zeichen von Bildung, das Feſthalten daran als ein Mangel an zeitgemäßem Fortſchritt ganz ebenſo galt, wie wir dies heute unter uns ſo vielfach hören können.

In Frankreich wurden die Reſultate dieſer engliſchen Aufklärung ſchnell eingebürgert durch Condillac und Andere. Der Jeſuitismus hatte dort langſam, aber ſicher alle Grundlagen der Moral und Religion untergraben. Pascal, der Mann des chriſtlichen Gewiſſens, der unbewußte Proteſtant, und Malebranche waren die letzten Philoſophen, die das Chriſtenthum ehrten. Aber der Fürſt jener Zeit, deſſen Einfluß das ganze Jahrhundert beſtimmte, Ludwig XIV, gründete ſeine Uebermacht in Europa auf eine Bildung, die ihre Grundlage und ihr Ziel, ihre Formen und Geſetze abſichtlich nicht vom Geiſt des Evangeliums, ſondern von dem der griechiſch-römiſchen Cultur hernahm. Der hiedurch eingeleitete allgemeine Abfall vom poſitiven Chriſtenthum war zwar noch eine Zeitlang unter dem Einfluß der Jeſuiten verdeckt durch ſtrenge Beibehaltung der äußeren Formen der Religion, und „in die ſchleichende Heimlichkeit der geiſtreichen Pariſer Cirkel zurückgedrängt.“ Aber es trat doch alsbald in Europa der Umſchwung ein, daß von nun an nicht mehr die Intereſſen der Religion der große Hebel des öffentlichen Lebens waren, ſondern die der Politik. Die ganze Form des Lebens wird jetzt mehr eine weltliche, humane. Das religiöſe und kirchliche Gepräge des Einzelnen verwiſcht ſich allmälig in der „allgemeinen Bildung“, und der Indifferentismus, der durch den ſchnell um ſich greifenden Geiſt der Frivolität und Unſittlichkeit bald in niedrigen Egoismus und rohe materielle Genußſucht überging, bemächtigt ſich immer allgemeiner der Gemüther, — lauter Erfahrungen, die wir heute noch ebenſo vor uns haben.

Doch erſt die zweite Hälfte des 18ten Jahrhunderts hat die Pietät gegen die Kirche vollends offen abgelegt. Voltaire tritt auf. Mit dem Uebergewicht ſeines Geiſtes die Gebildeten von faſt ganz Europa beherrſchend, und die Waffen ſeines unerſchöpflichen Witzes und Spottes von Anfang an gegen die Religion

richtend hat er wie kein Anderer ſeines Jahrhunderts dazu beigetragen, den Geiſt des Unglaubens unter das Volk zu verpflanzen. Das poſitive Chriſtenthum um jeden Preis zu vernichten, betrachtete er als Aufgabe ſeines Lebens. Alle Helden der Bibel ſind ihm Schurken und Narren, und das Leben Jeſu eine erlogene Geſchichte „recht für Schuſter und Schneider.“ Luther iſt ihm der Auguſtinermönch, der gegen den Ablaß predigte, weil die Dominikaner den Profit davon haben ſollten und nicht die Auguſtiner. „Hätte Leo X. den Ablaß den Auguſtinern zu verkaufen gegeben, ſo würde es keine Proteſtanten geben.“ (!) Das Heidenthum iſt ihm weit mehr der Träger ſittlicher Bildung, die Quelle wahren Fortſchritts als das Chriſtenthum. Bei den Chineſen z. B. fanden alle Fortſchritte ſtatt, gerade weil das Chriſtenthum fehlte. In ihren Geſetzen, Sitten, Einrichtungen iſt Alles weiſe aus demſelben Grund. Ihre Religion, der reine Deismus, iſt die, welche allen Uebeln und Zänkereien Europas ein Ziel ſetzen würde (!) *). — Trotz ſolcher Blößen der jämmerlichſten Oberflächlichkeit, ja der perfideſten Geſchichtsverdrehung konnte er doch den Geiſt der Zeit mit ſich fortreißen. Es war ſchon ſo weit gekommen, daß man Jedem, der das Chriſtenthum untergrub, auch den ſonderbarſten Einfällen (man denke an Rouſſeau!) mehr Gewicht beilegte, als der gewiegteſten Intelligenz, wenn ſie von Befeſtigen redete. Der Zweifel, der Spott wurde unbeſehen als gegründet angenommen, die Vertheidigung ungehört verworfen. Zeigt ſich nicht darin wieder ſchon ganz die Vorgängerin unſerer Zeit?

Nehmen Sie, um Vieles Andere zu übergehen, vollends dazu die franzöſiſchen „Encyclopädiſten“ und Materialiſten, einen Diderot mit ſeinem Grundſatz: Die wahre Religion ſei, keine Religion zu haben, einen La Mettrie, der der Welt verkündete, ſie werde nicht eher glücklich ſein, als wenn der Atheismus allgemein herrſchend geworden ſei, das système de la nature, nach welchem der Menſch nicht mehr aus Leib und

*) Vergl. hiezu beſonders: Voltaire et son temps. Études sur le 18ième siècle par L. F. Bungener. — Von katholiſcher Seite wird noch immer häufig die Anklage erhoben, der Unglaube ſei lediglich ein Ausfluß des Proteſtantismus. Schon der Eine Name Voltaire genügt zur Widerlegung dieſes Geredes.

Geiſt, ſondern bloß aus körperlichen Stoffen beſteht, endlich den beiſpiellos frechen, weithin zitternden und noch heute nachwirkenden Stoß, den die franzöſiſche Revolution auf den ganzen Beſtand des chriſtlichen Glaubens bis auf den chriſtlichen Kalender hinaus wagte, — und Sie ſehen, wie ſchon im vorigen Jahrhundert der Unglaube denſelben Verlauf nahm und bei denſelben Reſultaten anlangte, wie heutzutage: mit Zweifeln an einigen Wundern und Geheimniſſen fängt er an, und mit der völligen Leugnung Gottes und ſogar unſeres eigenen Geiſtes, mit der Selbſtvernichtung des Menſchen als eines vernünftig ſittlichen Weſens hört er auf! — Die Conſequenz der Geſchichte iſt unerbittlich. Hatte man von oben herab Jeſuitismus ausgeſät, ſo mußte man von unten herauf Atheismus und Materialismus ernten. —

Auch Deutſchland wurde von dieſen Zeitſtrömungen auf's Tiefſte berührt. Man darf nur den Namen des „Philoſophen von Sansſouci", Friedrich's des Großen", des Freundes und Gönners Voltaire's, nennen, um alsbald zu erkennen, wie groß der Einfluß der franzöſiſchen Aufklärung auch in unſerem Vaterland war. Auf die deutſche Laienwelt wirkte beſonders die franzöſiſche, auf die deutſchen Gelehrten die engliſche Literatur des Unglaubens. Doch war auch hier der ſich verbreitende Vernunftglaube (Rationalismus), d. h. die Leugnung alles deſſen, was die Vernunft nicht begreifen kann, vielfach ein Gewächs aus eigenem Boden. Schon durch die Leibnitz-Wolff'ſche Philoſophie und die durch ſie veranlaßte äußerliche, mechaniſche Behandlung der Glaubenslehren wurden viele Gemüther dem Chriſtenthum entfremdet. Bald lehrte man in hohen und niederen Schulen eine „natürliche Religion", und ſuchte dabei alle Glaubensſätze auf verſtandesmäßigem Wege zu demonſtriren. Kein Wunder, wenn die geoffenbarte Religion dann bald entbehrlich erſchien, und man das preisgab, was ſich eben nicht demonſtriren ließ.

Die mächtigſten Angriffe auf die Kirchenlehre erhoben ſich nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts, als der Rationalismus bereits die Oberhand gewonnen hatte. Ich erinnere nur an Reimarus und die von ihm verfaßten, von Leſſing herausgegebenen Wolfenbüttler Fragmente, die in weiten Kreiſen den Glauben an den Offenbarungscharakter und die hiſtoriſchen

Thatsachen des alten wie des neuen Testaments, besonders auch an die Auferstehung Christi erschütterten, und das ganze Leben und Lehren Christi als ein bloß menschlich natürliches darstellten. An Bahrdt, den früheren Professor und späteren Kneipenwirth lüderlichen Andenkens († 1792), der in seinen „Briefen im Volkston" das Leben Jesu unter Beimischung einer gewissen Sentimentalität zu einem Roman machte, ähnlich wie vor Kurzem Renan. An Nicolai's „allgemeine deutsche Bibliothek", das gelesenste Literaturblatt jener Zeit (1765—1805), das „auf Alles, was über kahle Verständigkeit und Moralität hinausging, den Vorwurf des Aberglaubens oder den Verdacht des Jesuitismus warf", und Anderes. Wenn dann vollends die Diener der Kirche selbst der neuen Aufklärung von der Kanzel aus durch ihre Natur- und Moral-, Landwirthschafts- und Kuhpockenpredigten (wie z. B. Einer am Christfest einmal „über die beste Stallfütterung" predigte, weil im Festevangelium ein Stall vorkommt!) beim Volk Eingang zu verschaffen suchten, was Wunder, wenn es bald zum guten Ton gehörte, mit dem Glauben der Väter gebrochen zu haben, und nach allgemeiner Ueberzeugung Bildung und christliche Glaubensüberlieferung wieder weiter als je auseinander klafften? —

War das Erbe, das unser Jahrhundert anzutreten hatte, dieser Art, so ist dessen Unglaube schon hinlänglich begreiflich, auch wenn zu diesen geschichtlich überkommenen Ursachen der Entfremdung vom Christenthum nicht noch neue gekommen wären, die wir kurz die modernwissenschaftlichen nennen wollen.

Einige dem Christenthum theilweise schon früher feindliche Zweige der Wissenschaft haben seit dem Ende des letzten Jahrhunderts eine besonders rasche und glänzende Entwicklung gefunden, und tragen jetzt vor anderen zur Erweiterung der Kluft zwischen Bildung und Christenthum bei, das sind: die Philosophie, die historische Kritik der h. Schrift und die Naturwissenschaften.

Das allgemeine, unbestimmte Streben des 18ten Jahrhunderts nach Verflachung der Religion in bloße Moral, oder doch nach Auflösung des spezifisch Christlichen in allgemeine Vernunftideen, wie die von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, erhielt gegen Ende des vorigen Jahrhunderts einen bestimmten Ausdruck und eine wissenschaftliche Form durch den Mann, von dem sich eine

neue Epoche in der Geſchichte der Philoſophie datirt, Immanuel Kant. So ſehr dieſer ernſte Weiſe mit hoher Achtung von Bibel und Chriſtenthum ſprach, ſo ſehr er den Glauben an Gott, Freiheit, Unſterblichkeit als ein nothwendiges Erforderniß der „praktiſchen Vernunft“ feſtzuhalten und ſogar das Gebiet der Speculation dadurch zu beſchränken ſuchte, daß er der „reinen Vernunft“ das Vermögen abſprach, über göttliche Dinge Gewiſſes auszuſagen, ſo leiſtete er doch dem religiöſen Zweifel ungeheuren Vorſchub dadurch, daß er in ſeinem Hauptwerk, der „Kritik der reinen Vernunft“, mit großem Scharfſinn nachzuweiſen ſuchte, daß jene Vernunftideen auf die Erfahrung angewendet zu lauter logiſchen Irrſalen führen, daß namentlich die Idee Gottes auf einer Kette von logiſchen Erſchleichungen und Fehlſchlüſſen beruhe, und daß ſämmtliche ſeither für's Daſein Gottes aufgeſtellte Beweiſe unhaltbar ſeien. Es leuchtet ein, wie mächtig hiedurch der Zweifel an der Wahrheit und Gewißheit alles poſitiven Glaubens geſtützt und genährt werden mußte.

Unter Kant's Nachfolgern, Fichte und Schelling, durchbrach die ſpeculative Vernunft vollends die ihr noch von Kant geſetzten Grenzen, und fühlte ſich abſolut genug, alle Ideen nur aus ſich ſelbſt heraus zu conſtruiren, und ſogar die geſammte wirkliche Welt als ein bloßes Syſtem unſrer Vorſtellungen von ſich abhängig zu machen, ſo daß auch jene Trias von Gott, Freiheit, Unſterblichkeit, die Kant wenigſtens von Seiten der praktiſchen Vernunft noch zu ſtützen geſucht hatte, in einem Gott und Welt vermengenden, die Perſönlichkeit Gottes vernichtenden idealiſtiſchen Pantheismus unterging. Und Hegel endlich trieb Letzteren auf die Spitze, indem er den inneren Fortſchritt des Denkens vom Bewußtſein zum Selbſtbewußtſein, zur Vernunft, als den Prozeß der Welt überhaupt, als den ewigen Kreislauf alles Seins und Werdens darſtellt, das ſich vom reinen Sein, von der qualitätsloſen Subſtanz zur Natur und von da zum Geiſt, oder zum ſelbſtbewußten Sein fortbildet. —

Der Einfluß dieſer ohne tieferes Studium nicht leicht verſtändlichen Philoſophie auf das größere Publikum wäre kein ſo großer und bis auf unſre Tage tief nachwirkender geweſen, wenn es nicht den Niederſchlag derſelben faſt überall in unſrer claſſiſchen Literatur vorgefunden und von da ſich angeeignet hätte. Von Schiller an, der das kantiſche Syſtem tief in ſich

aufnahm, bis auf Heine, der eine Zeit lang so sehr mit seinem Hegelianismus großthat, in der englischen und amerikanischen Literatur bis auf Carlyle und Emerson finden wir zahllose Aussprüche und Anschauungen bei Dichtern, Rednern, Geschichtschreibern, die aus dem Geist jener Systeme hervorgingen. Durch dieses Medium hauptsächlich wurden die Prinzipien jener Philosophie popularisirt. Daher begegnen wir heute so vielen „Gebildeten", deren Glaube an den persönlichen Gott sich aufgelöst hat in den Glauben an eine „moralische Weltordnung", an ein allgemeines, die Welt beherrschendes Prinzip oder Gesetz, von dem sie zwar nicht viel zu hoffen, aber auch — und das ist der Gewinn — nicht viel zu fürchten haben. Sie wissen meist blutwenig von Kant und Fichte, die jenes Stichwort, und zwar in ernstem sittlichem Streben, geschaffen haben. Aber sie haben aus der allgemeinen Literatur etwas vom Geist jener Philosophen in sich aufgenommen, und dieses oft sehr kleine Etwas, oft in einer einzigen, nicht einmal recht verstandenen Phrase bestehende Etwas reicht leider bei Vielen hin, sich über jeden Offenbarungsglauben erhaben zu dünken.

Noch viel mehr aber empfängt die heutige Generation ihren Unglauben von der historischen Kritik. Mit bloßen Speculationen lassen sich Wahrheiten, die sich auf historische Thatsachen gründen wollen, nicht auf die Dauer bekämpfen. Gefährlicher geht man ihnen zu Leibe, wenn man den geschichtlichen Grund und Boden erschüttert, auf dem sie stehen. In neuster Zeit erfolgen die Angriffe vornehmlich von dieser Seite her. Der Kampf hat sich vom Gebiet des reinen Denkens auf das Feld der historisch-kritischen Untersuchung der Anfänge des Christenthums hinübergespielt. Und da sind es besonders zwei schwäbische Celebritäten, an deren Werke sich der Streit für und wider den alten Glauben anknüpft, Strauß und Baur. Strauß hat, von pantheistischer Grundanschauung, besonders von der Unmöglichkeit des Wunders ausgehend, vor dreißig Jahren in seinem jetzt „für das deutsche Volk" neu bearbeiteten „Leben Jesu" bekanntlich die Lebensgeschichte Christi nach allen ihren wesentlichen Stücken als eine Kette von Mythen, als das Produkt der dichtenden Phantasie der Jünger und ersten Gemeinden dargestellt, und dabei alle Wundererzählungen um ihrer Abweichungen in einzelnen kleinen Zügen willen geschickt an einander zu zerreiben gesucht. Baur hat in

einer Reihe von Schriften mit vielem Scharfſinn und immenſer Gelehrſamkeit, gleichfalls von der Hegel'ſchen Geſchichtsbetrachtung ausgehend, den Verſuch gemacht, das Chriſtenthum ſeines übernatürlichen Urſprungs zu entkleiden und es als die bloße Zuſammenfaſſung der vorher zerſtreut vorhandenen Zeitelemente, als die Einheit aller vorchriſtlichen Denkweiſen darzuſtellen. In ſeinen hiſtoriſchen Unterſuchungen über das neue Teſtament gelangte er zu dem Reſultat, daß alle Schriften desſelben, mit Ausnahme von vier Briefen des Apoſtels Paulus und der Offenbarung Johannis, unächt ſeien, nicht unmittelbar von den Apoſteln herrühren, ſondern aus einer um etwa ein Jahrhundert ſpäteren Zeit ſtammen. Von den Werken dieſer Forſcher und ihrer Schüler hat bei dem eigenthümlichen Streben der Neuzeit, Alles gleich unter das Volk zu bringen, jeder Gebildete gehört. Die glänzenden Erfolge des franzöſiſchen Strauß, Renan, deſſen Leben Jeſu in alle Sprachen Europas überſetzt und durch ſpottwohlfeile Volksausgaben auch den niederſten Ständen zugänglich gemacht Hunderttauſende von Leſern gefunden hat, ſind ja noch in friſcheſter Erinnerung.

Daß dagegen Neander, Tholuck, Ullmann, Ebrard und Andere die ungeheuren Willkürlichkeiten und Gewaltſtreiche des Straußiſchen Werkes und die tiefe Schwäche ſeiner Quellenkritik aufdeckten, und ſeine Reſultate wie ſeine Vorausſetzungen in ihrer wiſſenſchaftlichen Unhaltbarkeit darſtellten, — daß ebenſo eine Reihe von Hiſtorikern und Exegeten die Baur'ſche Auffaſſung des Urchriſtenthums mit durchſchlagenden Gründen im Weſentlichen zurückwieſen und namentlich die Aechtheit der Evangelien ſiegreich gegen ihn vertheidigten und noch vertheidigen, — daß überhaupt der ganzen wunderſcheuen Auffaſſung der evangeliſchen Geſchichte auf das Bündigſte nachgewieſen wurde, wie durch ſie noch viel größere Unbegreiflichkeiten, ja wahre Monſtra von Wundern entſtehen, das haben unter den Nichttheologen nur Wenige deutlich gehört, und noch Wenigere näher zu unterſuchen ſich die Mühe genommen. Daher heute noch bei ſo vielen Gebildeten und Halbgebildeten der feſte Glaube, als ſei die Sagenhaftigkeit des Evangeliums und die Unächtheit des neuen Teſtamentes ein für alle Mal bewieſen.

Nehmen Sie hiezu noch den ungeheuren Einfluß der modernen Naturwiſſenſchaften, denen unſere ſo überwiegend

in materielle Beſtrebungen verſunkene Zeit von Haus aus ein viel geneigteres Ohr leiht als jeder andern Wiſſenſchaft, die ernſten Zweifel, welche die Geologie gegen die bibliſche Lehre von der Schöpfung und Sündfluth, gegen die ſeitherige Schätzung des Alters der Erde und des Menſchengeſchlechts, welche die Aſtronomie theils gegen die Schöpfungsgeſchichte, theils überhaupt gegen die bibliſche Anſchauung von der Stellung der Erde im Univerſum, welche die Phyſiologie und verwandte Disziplinen gegen die bibliſche Lehre von der Abſtammung aller Menſchen von Einem Paare hervorriefen, nehmen Sie die Sicherheit, womit dieſe zum Theil noch blutjungen Wiſſenſchaften oft über Fragen abſprechen, die oft weit über ihr Gebiet hinausliegen und gar nicht vor ihren Richterſtuhl gehören, die Dreiſtigkeit, womit ſie oft in populären Schriften Vieles als feſtes Reſultat verkündigen, worüber die größten Forſcher noch entgegengeſetzter Anſicht ſind, — nehmen Sie alle dieſe älteren und neueren Einflüſſe zuſammen, und Sie haben, wenn auch nur in flüchtigen Streifblicken, die hauptſächlichſten geſchichtlichen und modernwiſſenſchaftlichen Urſachen vor ſich, aus denen die gegenwärtige Kluft zwiſchen Bildung und Chriſtenthum entſprungen iſt.

Das ſind aber weit nicht die einzigen. Am großen Riß arbeitete und arbeitet leider auch — die Kirche ſelbſt. Laſſen Sie mich hier einen Augenblick verweilen, und eine Reihe offener, ſchmerzlicher Geſtändniſſe ablegen!

Schon in der alten chriſtlichen Kirche ging das Aufwuchern von Irrlehren zum Theil Hand in Hand mit dem Nachlaſſen des Geiſtes und der inneren Kraft der Kirche ſelbſt, das Aufkommen des Zweifels mit dem Erwachen endloſer, oft unfruchtbarer Streitigkeiten, das Auftreten offenen Widerſpruchs und die völlige Trennung vieler Sekten von der allgemeinen Kirche mit den Mißbräuchen und Verſäumniſſen der kirchlichen Praxis und den Einſeitigkeiten und Uebertreibungen der kirchlichen Lehre. — Wie hat ſich die Kirche zu dieſem ſo oft ſelbſtverſchuldeten Widerſpruch verhalten? Sie war in alter und neuer Zeit nur zu bereit, den Bannfluch gegen alle anders Geſinnten zu ſchleudern, und hat oft genug auch den Staat zu Gewaltmaßregeln gegen ſie getrieben. Wie viel beſſer wäre es ihr geſtanden, bei einer ſich erhebenden Oppoſition vor Allem zu unterſuchen, ob nicht etwas in ihrem eigenen Schoß faul ſei, das den Widerſpruch hervor-

rief, und ihm, wenn nicht völlige, doch einige Berechtigung verlieh! Wie wohl hätte ſie gethan, zwiſchen dem feſten, unveränderlichen Wort Gottes und den bloß menſchlichen, der Verbeſſerung fähigen und mit der Zeit bedürftigen kirchlichen Formen und Einrichtungen, ja auch zwiſchen dem Kern und Centrum des chriſtlichen Glaubens, der freien Gnade Gottes in Chriſto, und den mehr auf der Peripherie liegenden, ſecundären, den Heilsgrund nicht unmittelbar berührenden Lehren klar und frei zu unterſcheiden! Wie viel Zweifel und Mißtrauen, wie mancher tiefe Bruch zwiſchen fortſchreitender Bildung und zurückbleibender Kirche, zwiſchen neuen Entdeckungen der Wiſſenſchaft und einſeitig aufgefaßter und betonter Glaubenslehre wäre dadurch vermieden worden!

Was hat im Mittelalter zu geheimen oder offenen Zweifeln am Chriſtenthum, zur Verachtung der Kirche Seitens vieler Beſſeren geführt? Es war die mehr und mehr hervortretende moraliſche Fäulniß der Kirche auf der einen und die Knechtung des Geiſtes in einen Buchſtabendienſt auf der andern Seite. Dadurch wurde unter ſo vielen Scholaſtikern ein zuletzt kaum noch durch chriſtliche Lehrformeln verdeckter Unglaube groß gezogen, der je und je ſogar in Rom in offenen Spott ausbrach. Ich erinnere nur an Papſt Leo X. (regiert 1513—1521) und den ihm zugeſchriebenen, jedenfalls den damaligen Geiſt der päpſtlichen Umgebung charakteriſirenden Ausſpruch: „Es iſt allbekannt, wie viel uns und den Unſern die Fabel von Chriſto genützt hat.“ Da gab es alſo Straußianer ſchon lange vor Strauß. Oder an das 10te Lateranconcil unter demſelben Papſt, das feſtſetzen mußte, man ſolle doch an eine Unſterblichkeit der Seele glauben! So ſehr war damals an maßgebender Stelle das Gebäude des chriſtlichen Glaubens bis auf den letzten Grund erſchüttert. Wo einmal der Sinn für geiſtige Freiheit der Kirche völlig abhanden gekommen iſt, da rächt ſich die Knechtung der Geiſter bald durch ein Wegwerfen jeden, auch des heilſamſten Zügels, durch ein Aufgeben aller, auch der göttlichen Autorität. Der Unglaube iſt zu einem großen Theil nichts Anderes, als ein Rückſchlag des Aberglaubens, und für dieſen iſt in erſter Linie die Kirche verantwortlich.

Oder was macht heute in der katholiſchen Kirche den Riß zwiſchen Bildung und Chriſtenthum ganz beſonders weit?

Es ist einmal die sittliche Verdorbenheit vieler Priester, insbesondere der Mißbrauch, den Viele mit dem Beichtstuhl treiben. Es sind die Skandalgeschichten, wie die mit dem Mortaraknaben, die nicht ganz vereinzelt bleiben. Es sind die Klostergreuel, deren Spuren je und je in die Oeffentlichkeit dringen, und einen Schrei der Entrüstung durch alle Länder hervorrufen. Sodann aber namentlich auch das Festhalten mancher Stücke eines mittelalterlichen Aberglaubens, z. B. der Reliquienausstellungen am Rhein, oder in Italien das Gepränge mit alljährlich auf Commando wiederkehrenden Wundern, an die unter Gebildeten Niemand mehr glaubt, und dergleichen. Dadurch macht diese Kirche nicht nur sich selbst, sondern das Christenthum überhaupt als eine Anstalt des „Obscurantismus" bei Unzähligen verhaßt und lächerlich! —

Wir sehen hier, was wohl zu beachten ist, daß Zweifel und Unglaube meistens nicht das reine, sondern das verderbte Christenthum angreifen. Aus der Verderbniß der Kirche und aus den Mängeln der Glaubenslehre holen sie ihre Waffen, ihre Kraft und Zähigkeit, weil eine gewisse Berechtigung. Sie machen zwar hiebei in der Regel den Fehler, daß sie den jeweiligen Zustand der Kirche mit dem Christenthum selbst verwechseln, um jenes willen auch dieses verwerfen und so das Kind mit dem Bade ausschütten; aber diese Verwechslung ist selbst wieder vielfach von der Kirche verschuldet, denn sie verwechselt zuerst sich sammt allen ihren Institutionen und Gebräuchen und Lehren, auch den secundären, nur zu oft mit dem Christenthum selbst, sie macht Anspruch darauf, der unmittelbare und reine Ausdruck des wahren, ächten Christenthums zu sein, trotzdem daß sie es sehr häufig nicht ist. Dadurch wird es den Leuten sehr schwer, zwischen dem Christenthum an sich und einer bestimmten kirchlichen Form desselben zu unterscheiden.

Ein Blick auf die protestantische Kirche und ihre Entwicklung zeigt uns dieselbe Erscheinung, wenn auch nicht in demselben Grade. Was bahnte im vorigen Jahrhundert dem Rationalismus den Weg zur Herrschaft? Die ihm vorangehende Erstarrung des evangelischen Glaubens zu einer todten Orthodoxie, mit deren Aufkommen sogleich auch die äußere Ausbreitung der evangelischen Lehre in Stillstand gerieth. Als da in den meisten Predigten nur eine trockene Darlegung irgend eines kirchlichen

Glaubenssatzes und dabei fortwährende Ausfälle zu hören waren nicht allein gegen andere Kirchen, sondern auch gegen Viele, die sich in irgend einem Punkt eine Abweichung von den Bekenntnißschriften erlaubten, gegen Kryptocalvinisten, Syncretisten, Synergisten, Majoristen, Antinomisten, Osiandristen, gegen Flacianer, Weigelianer, Arminianer u. s. w. u. s. w., daß Einem vor lauter -isten und -anern der Kopf schwindelte, — als man nicht so sehr auf rechte Gläubigkeit, als vielmehr auf Rechtgläubigkeit drang, auf das strenge Festhalten aller und jeder Lehrbestimmung der Bekenntnißschriften, als der seligmachende Glaube und die bloß verstandesmäßige Aneignung der kirchlichen Lehrsätze, das Wissen um die Religion und die Religion selbst im allgemeinen Bewußtsein für identisch zu gelten anfingen, — als die Freiheit der Schriftforschung und Schriftkritik, welche die Reformatoren noch für sich in Anspruch genommen hatten, sich auflöste in einen äußeren Buchstabendienst, in eine Knechtung der Geister unter die wieder scholastisch verknöcherten Lehrformeln, und der kirchliche Hochmuth der gelehrten Orthodoxie es verschmähte, vom Pietismus, der gegen diese intellektualistische Einseitigkeit ein Gegengewicht bilden wollte, etwas zu lernen. — rühmliche Ausnahmen gab es freilich immer —: da war das Salz wieder zu einem guten Theil dumm geworden, da mußte es unter Führung energisch nach Wahrheit ringender Männer, wie namentlich eines Lessing, zum Bruch der deutschen Culturentwickelung mit der altprotestantischen Glaubenslehre kommen, einem Bruch, der „als ein vorsehungsvoller anerkannt werden muß, wie schmerzlich er immer sei.“ Denn da hatte der Rationalismus ein gewisses Recht, der Forderung bloß theoretischen Glaubens gegenüber wieder die des sittlichen Thuns geltend zu machen. Da war dann die Wahrheit getheilt; die Orthodoxen hatten ein Stück derselben, ihre Gegner aber hatten auch eines, daher ihre Stärke und die rasche Verbreitung ihrer Grundanschauungen. Hatte man seit langer Zeit es versäumt, den Zusammenhang zwischen Positivchristlichem und Allgemein-menschlichem zu pflegen, kein Wunder, wenn nun beides immer weiter auseinander trat und am Ende „das Allgemein-menschliche zum Panier gegen das positive Christenthum gemacht“ wurde. Hatte man „die Moral, die unzertrennliche Schwester der Religion, Jahrhunderte hindurch wie ein Aschenbrödel behandelt,“ kein Wunder, wenn sie nun auf einmal

so zu Ehren kam, daß sie die Religion, die Glaubenslehre zu ihrer gehorsamen Dienerin machte, über deren Fortwirken sie frei verfügen zu können glaubte*). Ein Extrem ruft ja immer das Andere hervor.

Darum hat den ersten Theil der Schuld an dem allgemeinen Abfall vom alten Glauben die kirchliche Theologie auf sich zu nehmen. Und sie hat ihn nicht nur hervorgerufen durch ihre Einseitigkeit, sie hat ihn dann auch selber angenommen, ihn lange Zeit hindurch möglichst genährt und gepflegt, und ihm von Kanzel und Katheder aus von der Mitte des vorigen bis zum ersten Drittheil unseres Jahrhunderts mehr und mehr zur Herrschaft verholfen! Wenn wir denn heute klagen, daß die Nachwirkungen des Rationalismus in weiten Kreisen, namentlich unter der gebildeteren Stadtbevölkerung, noch immer nicht überwunden sind, ja daß er jetzt vielfach auch in die unteren Schichten des Volkes dringe, so wollen wir uns dabei nur gestehen: wir ernten, was wir gesät!

Und wenn wir namentlich darüber trauern, daß unsere großen Dichter der von ihnen ausgehenden Culturentwicklung nicht mehr einen spezifisch-christlichen, sondern nur einen allgemeinmenschlichen Charakter verleihen, daß überhaupt unsere classische Literatur in der Mehrzahl ihrer Produkte eine gleichgiltige, bisweilen sogar feindselige Stellung gegen das positive Christenthum einnimmt, wen müssen wir auch hier zuerst anklagen? Die Kirche! Oder hat es denn anders sein können, als daß jene großen Geister nach einander sich von ihr abwandten? Hat nicht das eiskalte Antlitz der damaligen Kirche mit ihrer steifen, trockenen, alle Höhen des Glaubens in flache Moral umsetzenden Predigtweise, mit ihrem durch und durch prosaischen, langweiligen Vernunftglauben, der das unmittelbare Walten und Eingreifen Gottes in der Welt ausschließend eben damit das menschliche Leben seiner schönsten Reize, seiner frischesten Farben, ja seines innersten Herzschlags beraubt, — hat nicht ein solches Christenthum durch und durch ästhetisch angelegte und nach Leben dürstende Gemüther, wie das eines Schiller, durchaus abstoßen, ja am Ende die Sehnsucht nach einem heidnischen, aber doch wenigstens von lebendigen Ge-

*) Vergl. hier auch W. Beyschlag: „Lessings Nathan der Weise und das positive Christenthum" S. 29 ff.

ſtalten erfüllten Glauben anfachen müſſen, wie ſich dies in den „Göttern Griechenlands“ ausſpricht? Sollen wir deßhalb jene Männer als Feinde des Chriſtenthums überhaupt betrachten, weil ſie der damaligen Form desſelben keinen Geſchmack abgewinnen konnten, wie freilich jetzt Viele ihrer ſeichten Nachbeter ſich für ihre Geringſchätzung der Religion überhaupt mit dem Verhalten jener großen Geiſter decken wollen? Nein, wir wollen billig genug ſein, anzuerkennen, daß Schiller an jenem Orte nicht ein Ankläger des Chriſtenthums an ſich, ſondern in der That und Wahrheit des vulgären Rationalismus iſt, daß der treffliche Perthes (Leben III. S. 223) vollkommen Recht hat, wenn er ſagt: „es iſt der ſich ſehnende Menſch, welcher in dieſem Gedichte ſeinen Ingrimm gegen die Zopf- und Kartoffel-Prediger ausgießt und ſich abarbeitet nach einem lebendigen, in Liebe zu uns ſich herablaſſenden Gott. Nur der kann Schiller verkennen, der die zornige Wuth eines Menſchen nicht ahnt, dem Sehnſucht nach Hilfe die Bruſt erfüllt, dem die Kinderſtube aber den Glauben des Chriſten nicht mit ins Leben gab; — der nicht weiß, wie dem zu Muth iſt, der ſich ausſtreckt nach dem Umgang mit dem lebendigen Gott und nichts findet in ſeiner Zeit, als den kalten, in aſtronomiſcher Erhabenheit thronenden Götzen des Verſtandes.“ Wir wollen anerkennen, daß die wahre Dichtkunſt nach Religion lechzt, und daß auch unſere großen Dichter vom Geiſt des Chriſtenthums doch je und je fühlbar übernommen wurden, weil ſie ahnen mochten, daß hinter der erſtarrten Kirche doch ein göttlich lebendiger Kern der Wahrheit ſich verberge, vom Dichter des „Lieds von der Glocke“ an, das auf chriſtlicher Grundanſchauung ruht und von einem ſo warmen Hauch religiöſen Geiſtes durchweht iſt, bis zu dem frommen Uhland, der ſo ſehnſüchtig „die verlorne Kirche“ ſucht:

Jüngſt ging ich in dem Walde weit,
Wo kein betretner Steig ſich dehnet,
Aus der Verderbniß dieſer Zeit
Hatt ich zu Gott mich hingeſehnet.
Wo in der Wildniß Alles ſchwieg,
Vernahm ich das Geläute wieder,
Je höher meine Sehnſucht ſtieg,
Je näher, voller klang es nieder.

Aber nur um ſo ſchwerere Verantwortung fällt dann auf die Kirche, daß ſie dem auch ſo noch ſpürbaren Sehnen

unſerer Dichter nach religiöſer Wahrheit nicht beſſer entgegen kam, um ſo ſchmerzlicher müſſen wir es beklagen, daß die Entwicklung unſerer größten Dichter und Denker in eine Zeit fällt, da ihnen in der Kirche nicht die ächte, lebendige Geſtalt der chriſtlichen Religion vor die Augen trat, ſondern ein dürres, ſeelenloſes Gerippe derſelben! —

Treten wir der Gegenwart näher, ſo können wir auch da die Kirche von einer vielfachen Mitſchuld an der Verbreitung des Unglaubens nicht freiſprechen. So gleich in dem Land, in welchem der Glaube von Alters her die feſteſten Wurzeln im Bewußtſein des Volkes hatte, und heute noch immer hat, in welchem aber neuerdings der Zweifel ſich wieder etwas mehr zu regen beginnt — in England. Dort war die Kirche im vorigen Jahrhundert, geſtützt auf die ſogenannten „Beweisgründe des Chriſtenthums," tief eingeſchlafen. Jetzt iſt ſie zwar längſt wieder erwacht, aber ſie muß nun mit Schrecken gewahr werden, daß ſie die Fortbildung der theologiſchen Wiſſenſchaft zu lang vernachläſſigte, daß ſie es verſäumte, ihre Stützen zu ſtützen und ſich auch gegen die Waffen der fortgeſchrittenen Bildung zu wappnen, gegen welche die alten „evidences" weit nicht mehr ausreichen. Jetzt kommen auf einmal ungeheure Lücken in dem ganzen theologiſchen Bildungsgang der engliſchen Univerſitäten zu Tage, und weitaus der größere Theil der Geiſtlichen ſieht ſich, mag er ſich das auch nicht immer geſtehen, der heutigen Situation nicht mehr gewachſen und außer Stande, den neu auftauchenden kritiſchen Zweifeln gründlich zu begegnen. Daher ſieht man manche Strebſamere unter den engliſchen Geiſtlichen ſich aus Ueberſetzungen eiligſt mit dem heutigen Stand der kritiſchen Forſchungen in Deutſchland bekannt machen, um in der Colenſo- und andern Controverſen mehr au fait zu ſein. Da fehlt es aber an Führern durch die verſchlungenen Gänge und Irrgänge der modernen Kritik. Daher eilen Einzelne mit verhängtem Zügel vorwärts auf der abſchüſſigen Bahn des kritiſchen Zweifels. Andere ſtreben furchtſam rückwärts und betrachten Rom als die einzig feſte Burg wider den Unglauben. Wieder Andere, und das iſt die große Mehrzahl, am Buchſtaben der Schrift und des kirchlichen Bekenntniſſes klebend, wollen ſich hinter papierenen Mauern vertheidigen und auf dieſe bequemſte Art, d. h. mit bloßer kirchlicher Autorität die angreifenden Gegner niederſchmettern, werden immer mißs

trauiſcher gegen Alles, was Wiſſenſchaft, Kritik und Forſchung heißt, und beſonders gegen Alles, was aus der deutſchen Theologie importirt wird, und finden bei ihrem übertriebenen, unevangeliſchen, aber überaus bequemen Inſpirationsbegriff in der h. Schrift und deren althergebrachter Erklärung nur zu oft die zum Voraus niedergelegte, fertige Entſcheidung auch ſolcher wiſſenſchaftlichen Fragen, die den Kern unſeres Glaubens gar nicht berühren. Wo dann auf eine freilich oft nicht zu entſchuldigende Weiſe die Feſſeln dieſer allzu ſtraff angezogenen Autorität in freier Forſchung durchbrochen werden und zwar von Solchen, welche kirchliche Aemter bekleiden und deßhalb ſicherlich beſſer thäten, dieſelben als ehrliche Männer freiwillig niederzulegen, ſobald ſie ſehen, daß ſie nicht mehr auf dem Boden der auch von ihnen unterſchriebenen kirchlichen Bekenntniſſe ſtehen, da ruft dann dieſe Kirche, ſtatt vor Allem mit geiſtlichen und wiſſenſchaftlichen Waffen ihren Glauben zu vertheidigen, und den Irrenden zuerſt in Liebe nachzugehen, alsbald nicht bloß den Arm der Gerichtshöfe an, wozu ſie ein verfaſſungsmäßiges Recht haben mag, ſondern ſie gibt ſich auch nur zu leicht der Hoffnung hin, daß eine hiedurch erlangte Verurtheilung die laut gewordenen Angriffe für immer niederſchlagen werde, ohne zu fürchten, daß ein um dieſen Preis erkaufter, mit dieſen Mitteln erzwungener Friede ein fauler ſein dürfte, der aus übel nur ärger macht und den begonnenen Riß zwiſchen ächter oder vermeintlicher Wiſſenſchaft und Chriſtenthum nicht heilen, nur erweitern kann. Wo man namentlich bei den heutigen Controverſen zwiſchen Naturwiſſenſchaft und Theologie auch einzelne zur unveräußerlichen Subſtanz des chriſtlichen Glaubens (ſ. unten) gar nicht gehörende, der wiſſenſchaftlichen Forſchung zu überlaſſende Detailfragen zu nothwendig anzunehmenden Glaubensartikeln macht, und ihnen ſo eine Bedeutung gibt, welche die h. Schrift ſelbſt ihnen keineswegs beilegt, da iſt es nicht zu verwundern, wenn der Widerwille gegen dieſe Knechtung in eine Oppoſition, oder doch in völlige Gleichgiltigkeit gegen den ganzen chriſtlichen Glauben ausſchlägt. Aber die Urſache davon möge dann die Kirche zunächſt in ſich ſelbſt, in ihrer Einſeitigkeit und Uebertreibung ſuchen. —

In Deutſchland hat die Kirche einige dieſer Uebelſtände und Mißgriffe allerdings vermieden. Sie hat ſeit geraumer Zeit die wiſſenſchaftliche Forſchung, auch die theologiſche, frei, ja oft

nur zu ungehindert gewähren lassen. Sie befolgte im Allgemeinen den Grundsatz, die Gegner auf ihrem eigenen Gebiet mit Waffen der Wissenschaft und nicht durch Gewaltmaßregeln zu bekämpfen; und dieser Grundsatz hat sicherlich nicht wenig dazu beigetragen, daß die Theologie sich bereits siegreich durch die wichtigsten der erhobenen Einwendungen hindurchringen konnte zu einer nur um so festeren und tieferen Erfassung des alten Glaubens. Aber die deutsche Kirche ist in andere, nicht minder folgenschwere Fehler und Versäumnisse gerathen, die zur Entfremdung der Gebildeten vom christlichen Glauben ein Großes beitragen. Sie hat den Unglauben einmal schon dadurch gefördert, daß sie zu lange seiner Verbreitung ruhig zusah. Sie hat dadurch in Vielen die Meinung erweckt, als halte sie selbst ihre Sache für eine verlorene. Sie hat es viel zu lang versäumt, durch populäre Vertheidigungsschriften, durch Gründung christlicher Journale und dergleichen der massenhaft aufwuchernden ungläubigen Literatur und Presse entgegen zu wirken, in welcher Hinsicht sie von ihrer englischen Schwester Manches hätte lernen können. Lange Zeit hindurch hat sich fast nie ein gläubiger gebildeter Christ der kleinen Literatur der Lokalblätter, Volkskalender u. s. w., die doch von großem Einfluß auf weite Kreise ist, angenommen, daher sie denn auch meist in ganz unfähige und unchristliche Hände kam. Erst seit Kurzem sucht die Kirche das verlorene Terrain wieder zurück zu erobern durch eine neu erwachte apologetische Literatur.

Sodann welch trauriger Anblick hat ihr innerer Zustand in den letzten Jahrzehnden vielfach geboten! Welch endloser Hader zerfleischt sie bis heute über die Frage nach dem Recht der Union! Wie viel böses Blut hat die unlutherische und unevangelische Ueberspannung des Kirchen- und Amts-Begriffs von Seiten des extremen Lutherthums in der Laienwelt erregt! Wie viel edle Zeit und Kraft ist überhaupt von vielen Theologen mit unfruchtbaren Streitigkeiten vergeudet worden! Wie unvolksthümlich, unkräftig, das Innerste des Volkslebens gar nicht berührend, ist dadurch ein großer Theil der Thätigkeit der Kirche geworden! — Wie gereizt hat sich die äußerste, dem Rationalismus wieder zuneigende Linke und ebenso auch die äußerste lutherische Rechte gegen die evangelische Mittelpartei gewandt, und dem deutschen evangelischen Kirchentag, jene durch Berufung eines deutschen „Protestantentags", diese eines „lutherischen Kirchentags" sich

gegenüber geſtellt! Ich frage: müſſen nicht viele Tauſende, die ſolchen Kämpfen zuſehen, das Vertrauen zu einer Kirche verlieren, die ihnen vielfach nur den Anblick inneren Haders bietet? — Und — es muß auch dies geſagt ſein — wie ſehr iſt immer noch bei vielen Geiſtlichen die Seuche des gewohnheitsmäßigen Wortemachens herrſchend, die oft mehr als alles Andere dazu dient, die Gewiſſen gegen die Kraft der Wahrheit abzuſtumpfen, und namentlich die Gebildeten der Kirche zu entfremden!

Noch mehr Feindſchaft gegen Kirche und Chriſtenthum erzeugt die verkehrte Stellung, die man viele Vertreter der Kirche in politiſchen Fragen einnehmen ſieht. Die Aufgabe der Kirche iſt hier ſicherlich die, ohne Haß und ohne Furcht Jeden an die Erfüllung ſeiner göttlichen und menſchlichen Pflichten zu mahnen, bei Hoch und Niedrig für die Wahrheit und gegen das Unrecht zu zeugen, wie und wo es immer auftritt, und ſich ſo zum Gewiſſen des Volks, wie der Regierungen zu machen. Wie hätten es alle beſſer Denkenden der Kirche gedankt, wenn ſie dies immer gethan hätte! — Aber wie viel Aergerniß wurde und wird durch einſeitiges Auftreten in politiſchen Fragen gegeben, hauptſächlich von Männern jener beiden extremen Richtungen, während viele Andere wiederum durch ihre völlige Theilnahmloſigkeit abſtoßen! Wir haben hier im Einzelnen nicht zu richten, und wollen der ehrlichen Ueberzeugung Keines zu nahe treten; aber wir müſſen daran erinnern, daß nichts ſo ſchnell die Kirche um das Vertrauen des Volkes bringt, als wenn man doppelte Wage in der Hand ihrer Vertreter ſieht. Solche war und iſt aber da und dort zu ſehen.

Es muß einmal die Thatſache eingeſtanden werden, daß es Geiſtliche gibt, die wohl die Sünden des Volkes zu rügen wiſſen, aber zu dem Unrecht, das je und je auch von oben herab geſchieht, ſchweigen, ja es vertheidigen und ſich ſo zum unbedingten Schildknappen der Regierung hergeben. Wie oft iſt es ſchon mit Recht gerügt worden, daß die feudale Partei in Preußen ſehr gerne ihre Sache mit der des Reiches Gottes ohne Weiteres zu identificiren und ihre Parteigrundſätze mit der Fahne Chriſti zu decken ſucht! Wer trägt aber zu dieſer Vermengung von Geiſt und Fleiſch, zu dieſer Verwirrung der Gewiſſen ganz beſonders bei? Iſt es nicht jener Theil der Geiſtlichkeit, der, ſtatt mit dem zweiſchneidigen Schwert der Wahrheit auch hier, wie überall,

das göttlich Reine vom menschlich Unreinen zu trennen und so die Gewissen möglichst vor Trübung zu schützen, statt sich zu erinnern, daß die Kirche um ihres göttlichen Berufs willen über den Parteien stehen sollte, dieselbe zur Schleppträgerin jener bestimmten Partei herabwürdigt? Oder kann es denn, wenn das Christenthum als lediglich in einer bestimmten Partei verkörpert dargestellt wird, anders sein, als daß dann auch die Schlappen, die diese Partei erhält, Schmach und Verachtung auf das Christenthum selbst werfen?*) Ist es da zu verwundern, wenn wir heute

*) Zur näheren Erläuterung vergleiche man den Erlaß des evang. Oberkirchenraths in Berlin vom 15. Jan. 1862, darin den Geistlichen die weise Ermahnung gegeben wird, von einer unevangelischen Vermischung des staatlichen und kirchlichen Gebiets sich fern zu halten. „Die Vertreter des geistlichen Amtes, heißt es darin, werden sich zu enthalten haben, aus der h. Schrift die Entscheidung über concrete Fragen zu entnehmen, und dadurch das Evangelium vielleicht für politische Irrthümer und unrichtige Auffassungen verantwortlich zu machen." — Man vergl. ferner die beiden trefflichen Schriftchen von Dr. Harleß: „Das Verhältniß des Christenthums zu Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart" und von Dr. Fabri: „Die Stellung des Christen zur Politik." Der Erstere sagt z. B.: „Die politisch conservativen Parteien bringen die Machtwirksamkeit des Christenthums in dem Maß selbst in Gefahr, in welchem sie die politische Doctrin, welche sie für berechtigt oder heilsam halten, nicht mit schlagenden politischen Gründen, sondern mit Berufung auf das Christenthum selbst stützen wollen." — In dem zweiten heißt es unter Anderem: „Man verfällt (bei dem Kampf um den christlichen Staat) leicht in höchst bedenkliche Uebertreibungen, die den Ewigkeitscharakter des Evangeliums geradezu compromittiren. Man ist genöthigt, bei diesem Kampf in die Arena der politischen Parteien hinabzusteigen und mit der den christlichen Staat vielleicht aus sehr gemischten Motiven protegirenden Partei gemeinschaftliche Sache zu machen. Wir haben aber kein Recht, das Christenthum — mit dem Odium der Fehler und Sünden politischer Parteien freiwillig zu belasten. — Wir haben kein Recht, die Kirche, welche die Verkündigerin göttlicher Offenbarung an alle Menschen ist, zur Dienerin irgend einer politischen Partei zu degradiren. — Wir freuen uns, daß nicht wenige Feudale es mit der Kirche treu meinen und ihr christliches Bekenntniß furchtlos aussprechen. Aber wir werden uns doch hüten müssen, diese Partei als die legitimen Vertreter der Kirche zu betrachten, und sie selbst werden es fühlen, wie oft sie in Gefahr sind, in der Hitze eines politischen und dazu wesentlich sozialen, auf das Mein und Dein gerichteten Parteikampfs die jeweilige Schwäche einer politischen Position mit einer Berufung auf ihre Anwaltschaft der Kirche und des Christenthums zu vertheidigen."

bei der demokratiſchen Gegenpartei faſt immer den ausgeſprochenſten Unglauben finden? Hat nicht die trübe Geſtalt, in der ihr das Chriſtenthum ſo oft bei ihren politiſchen Gegnern vor Augen tritt, daſſelbe bei ihr in Mißkredit bringen müſſen? Ja, muß nicht im Volk insgemein, ſobald es ſieht, daß ein Theil der Kirche ſich zum willenloſen Werkzeug der herrſchenden Partei hergibt, der Glaube erweckt werden, daß die Geiſtlichkeit überhaupt ganz andere Intereſſen im öffentlichen Leben verfolge, als die des Volkes, daß ſie auch für die ſchreiendſten politiſchen Nothſtände kein Herz, auch für die billigſten Forderungen der Zeit kein Verſtändniß habe? Man weiß ja, wie leicht der Menſch das, was er bei *Einem* wahrnimmt, gleich von *Allen* vorauszuſetzen geneigt iſt. Und dieſer Glaube iſt es, der in unſerer Zeit, beſonders ſeit dem Jahr 1848, zur Entfremdung des Bürgerthums von der chriſtlichen Kirche unter allen bisher aufgezählten Urſachen wohl das Meiſte beiträgt.

In den entgegengeſetzten Fehler ſehen wir die andere extreme Partei der Kirche gerathen, die des „Proteſtantentags“. Mit dem Zeitſtrom des politiſchen Liberalismus ſchwimmend und dabei die kirchlich conſervative Partei auf's Erbittertſte bekämpfend kommt auch ſie leicht in Gefahr, mit ungleichem Maß zu meſſen und kriechend zu werden *nach unten*, wie jene nach oben. Indem ſie, was man gerne hört, die ganze Maſſe des Volks, ſo wie ſie iſt, für eine wahrhaft chriſtliche erklärt (daß man faſt an jene Stimme denken muß, die ſich einſt in Israel gegen Moſes erhob: „ihr machets zu viel; denn die *ganze* Gemeine iſt *überall* heilig und der Herr iſt unter ihnen“) und daher in allen kirchlichen Dingen den Majoritäten die oberſte Entſcheidung zuerkennt und zwar ohne darauf zu dringen, daß wer an der Kirche Chriſti mitbauen will, vor Allem den Geiſt Chriſti haben ſollte, jenen Geiſt, den man nicht durch Geburt, ſondern durch Wiedergeburt, nicht durch bloßes Aufwachſen in der Luft der heutigen Zeitbildung, ſondern durch ein gläubiges ſich Bilden nach dem Vorbild Chriſti erlangt, — indem ſie ſo „das allgemeine Prieſterthum aller Gläubigen in ein kirchliches Demokratenthum aller Fünfundzwanzigjährigen verwandelt“, indem ſie überhaupt mit den Leitern der liberalen Fortſchrittspartei offen gemeinſchaftliche Sache macht und dadurch auch den rein politiſchen Beſtrebungen derſelben unwillkürlich eine gewiſſe kirchliche Stütze und Weihe verleiht, geſchieht es, daß auch

hier die Kirche zum Werkzeug einer beſtimmten politiſchen Partei herabgewürdigt wird. Dadurch trägt auch dieſe Partei, ſo ſehr gerade ſie die Vermittlung von Chriſtenthum und Bildung zu ihrem Prinzip macht und „Erneuerung der evangeliſchen Kirche im Einklang mit der geſammten Culturentwicklung unſrer Zeit“ auf ihre Fahne ſchreibt, zuletzt doch nur zur Erweiterung der Kluft zwiſchen der heutigen Bildung und dem Chriſtenthum, d. h. dem poſitiven, bei. Sie arbeitet an dieſer Erweiterung von Seiten der Bildung her, wie die an die Feudalen ſich allzu unſelbſtändig Anlehnenden von der gegenüberliegenden Seite eines einſeitigen Chriſtenthums aus. Wie letztere durch ihre Mißgriffe die nationale Partei der Sache der Kirche und des Glaubens, ſo entfremden jene den kirchlich gläubigen Theil des Volks der Sache der Nation, den das öffentliche Leben bewegenden Intereſſen. Indem ſie die Elemente des kirchlichen Rationalismus in ſich aufnehmen, und dadurch die ohnehin meiſt unkirchliche liberale Partei in ihrem Abfall vom poſitiven Glauben beſtärken, indem ſie je länger je deutlicher verrathen, daß jene Vermittlung zwiſchen dem Evangelium und der heutigen Culturentwicklung hinausläuft auf ein Zuſtutzen der alten Glaubensfundamente nach dem modernen Zeitbewußtſein, das von übernatürlicher Offenbarung nicht mehr gern etwas hört, iſt die Folge die, daß viele Gläubige, wozu ſie ohnehin leicht geneigt ſind, gegen Alles, was Bildung und Fortſchritt heißt, ſei es ächter oder unächter, immer mißtrauiſcher werden, daß ſie gegen jeden auch den beſonnenſten Liberalismus, kirchlichen oder politiſchen, immer ängſtlicher ankämpfen, aus Furcht, dadurch mit der Zeit ein Stück ihres Glaubens einzubüßen, während auch unter denjenigen Theologen, deren dogmatiſche Ueberzeugung ſich wenigſtens mit einzelnen Prinzipien dieſes Vereins berührt, in Folge ſeines demagogiſchen Treibens ſich nicht Wenige mit Unwillen von ihm abwenden.

Dies führt uns auf einen weiteren Uebelſtand, der viele Tauſende dem Chriſtenthum entfremdet und wenigſtens zum Theil auch der Kirche (nicht dem Chriſtenthum an ſich) zur Laſt fällt, ich meine das Benehmen vieler „Frommen“ oder „Pietiſten“. Daß ihnen ſchreiendes Unrecht gethan wird, wenn man ſie durchweg für Heuchler erklärt, was nur zu häufig geſchieht, weiß Jeder, der ſie nicht aus oberflächlicher Berührung, ſondern durch näheren Umgang kennt. Aber eine ihnen nicht ſelten anhaftende Einſeitig-

[illegible]

Dergleichen Fehler und Mängel der Kirche und der Gläubigen tragen viel dazu bei, daß jetzt nicht mehr bloß Bildung und Christenthum, sondern bei unsern nationalen Bestrebungen gewöhnlich auch Politik und Christenthum weit auseinander laufen. Die Christen bleiben außerhalb der politischen Dinge, und diese nehmen ihren Verlauf für sich. Und das eben ist, wie mit Recht gesagt wurde, „die tiefste Entzweiung unsres Volks- und Staatslebens mit sich selbst", daß das **christlich-gläubige** und das **freiheitlich-nationale Element** sich in solchen **Gegensatz gegeneinander gestellt haben**, daß die Einen glauben, das Christenthum als solches sei reaktionär, und die Andern fürchten, die politische Freiheit als solche sei dem Christenthum gefährlich, da doch die Geschichte laut predigt, daß **die Freiheit kommt und verschwindet mit der Religion,**

mit dem Glauben, und daß der Glaube wächst in der Freiheit. Er wird für ſie und ſie für ihn auf die Dauer unentbehrlich.

Hiemit ſind wir ſchon übergetreten zu den politiſch-ſozialen Urſachen der Entfremdung vom Chriſtenthum. „In vielen Fällen," ſagt ein engliſcher Pädagog, „iſt der wahre Urſprung der Irreligioſität eines Mannes ein politiſcher." Das iſt bei keinem Volk mehr wahr als bei dem deutſchen. Gibt ſich die Kirche zu einer bloßen Stütze des Staats und auch ſeiner Mißbräuche und Mißgriffe her, ſo muß die urſprünglich gegen den Staat gerichtete Oppoſition auch zu einer Oppoſition gegen Kirche und Chriſtenthum werden. Zeigt ſich die Kirche kalt und theilnahmlos oder gar mißtrauiſch und feindſelig auch gegen die billigen Wünſche und Beſtrebungen der Nation, ſo wird ſie alsbald als reaktionäre Anſtalt betrachtet und gehaßt werden, und der politiſche Unwille wird Unglaube. Ein ſchlagendes Beiſpiel hievon liefert ſeit den letzten 10 Jahren auch Italien und das Papſtthum. Von Anfang an hat daſſelbe kirchliche und politiſche Intereſſen tief in einander gewirrt und, wie bekannt, unzählige Male Veranlaſſung gegeben, Moral und Religion nach dem Intereſſe der Politik zu beugen. Jetzt erntet es die bitteren Früchte ſolcher unſeligen Vermiſchungen. Die große Verbreitung des Unglaubens in Italien wurzelt heute namentlich im Haß gegen die päpſtliche antinationale Politik.

Es kommt aber bei politiſchen Einflüſſen auf die religiöſe Ueberzeugung noch Anderes in Betracht. Es gibt Regierungsſyſteme, die für die Entwicklung des Unglaubens ganz beſonders günſtig ſind. Zu ihnen gehört namentlich der Despotismus und der Polizeiſtaat. Die Kirchengeſchichte zeigt es klar: je freier man das Chriſtenthum gewähren läßt, deſto kräftiger entwickelt es ſich; je mehr man ſeine Lebensregungen hemmt und einſchnürt durch ſtaatliche Bevormundung, deſto mehr kränkelt es. Nicht in der Atmoſphäre der Freiheit, ſondern in der ſchwülen Luft des bureaukratiſchen Regiments kann der Unglaube am Ueppigſten gedeihen. Die Stickluft des Polizeiſtaats iſt für den Unglauben daſſelbe, was das Treibhaus für eine Pflanze*). Man ſehe nach Frankreich. In der Luft des

*) Schon Melanchthon ſagt (de abusibus emendandis): „tyran-

alten régime, unter dem Despotismus Ludwigs XIV und XV, da wuchs und reifte der Unglaube, von da an gefiel man ſich darin, in gebildeter Geſellſchaft den Freidenker zu ſpielen. Man ſehe nach Deutſchland. Unter dem Druck einer ſchwerfälligen, das öffentliche Leben überall einſchnürenden Bureaukratie konnte der Rationalismus am Meiſten gedeihen. In der friſchen Zugluft der Befreiungskriege war er ſchnell zurückgedrängt. Die patriotiſch liberalen und die religiöſen Antriebe gingen da einträchtig mit einander, und die unwiderſtehliche Macht jener Bewegung beruhte eben auf dieſem Bündniß, obſchon es ein noch innerlich unreifes und unfertiges war. Sobald aber nach dem Wiener Congreß die Zeit des modernen Polizeiſtaates begonnen hatte, fing auch der Unglaube an, mit neuer Kraft ſich zu entfalten. Seitdem gab und gibt es nur zu viele, die ihre Kriecherei vor dem winzigſten Vertreter der politiſchen Gewalt durch ihre Keckheit gegen Gott und die Religion wieder gut machen wollen. Seitdem nahmen die politiſchen Bewegungen wieder einen immer unchriſtlicheren Charakter an, bis endlich im Jahr 1848 die weitgediehene Entfremdung unſres Volkes vom Chriſtenthum mit Einem Schlag an den Tag kam. Und woher das? Es war hauptſächlich die Schuld der Reaktion, deren „geheimes, feines Gift“ das geiſtige Blut der Nation zerſetzte. „In Folge der gewaltſamen Zurückdrängung von der Schwelle der politiſchen Exiſtenz auf die alte bloß literariſche,“ ſagt ein neuerer Hiſtoriker treffend, „beraubt jeder Gelegenheit einer Bethätigung der Kräfte auf einem großen öffentlichen Schauplatz, hat ſich der unruhige Trieb und Drang beſonders des jüngeren Geſchlechtes mit Vorliebe auf das religiöſe Gebiet geworfen, um hier die Siege zu gewinnen, die ihm auf dem Feld der That verſagt waren“ *). Das Eindringen des Unglaubens in die Maſſen unſres Volks wurde gewiß zum größten Theil „durch jene Verſtopfung der naturgemäßen

---

nis est inimica ecclesiae“, die despotiſche Gewalt iſt der Kirche nachtheilig.

*) Näheres ſehe man in Hundeshagen's trefflicher Schrift: „Der deutſche Proteſtantismus, ſeine Vergangenheit und ſeine heutigen Lebensfragen.“ III. Aufl. S. 135. 166. 206 ff.; und vergl. auch „Politik u. Chriſtenthum in Deutſchland“ in Gelzer's proteſt. Monatsblättern 1862. Sept. S. 161 ff.; 183 ff.

Abzugskanäle“ herbeigeführt. Der Deutſchkatholizismus, das Lichtfreundethum der vierziger Jahre und ähnliche Erſcheinungen, in denen das poſitive Chriſtenthum gänzlich aufgegeben iſt, waren im Grund nur „verhaltene Politik,“ obſchon freilich der Rationalismus auch das Seinige hiezu beitrug.

Daſſelbe beſtätigt auch die neuſte Zeit. Nach der Unterdrückung der Bewegung vom Jahr 1848 fing unter der abermals ſiegreichen Reaktion der Geiſt der Verneinung alsbald wieder an zu arbeiten. Vogt, Moleſchott, Büchner u. Andere traten auf mit einem früher in Deutſchland unerhörten, dem Chriſtenthume ſchnurgerade entgegengeſetzten Materialismus, und wurden in den Kreiſen der Oppoſition ſchnell populär. Grollten dieſe doch auch der Kirche, die, erſchrocken über den ſich plötzlich vor ihr aufthuenden Abgrund, ſich meiſt auf die Seite der Reaktion ſtellte und vergaß, welche Verhältniſſe ſolche Stimmungen groß gezogen hatten. Kein Wunder, wenn dann die Predigt der Kirche bei den verſtimmten Politikern wieder nur taube Ohren fand. Ihr Gewiſſen ſagte ihnen, daß das Streben, Deutſchland zu einer würdigeren Stellung in Europa zu erheben, an ſich nicht verdammlich vor Gott ſein könne. Und nun verſchanzte ſich ihr Herz hinter dieſes Bewußtſein, „froh, ſeine fleiſchliche Abneigung gegen das Evangelium mit dem Mantel edler und berechtigter Gefühle bedecken zu können.“ — Jetzt, da in der Politik wieder mehr Luft iſt, ſcheint das Intereſſe an jenen Produktionen des Materialismus etwas nachgelaſſen zu haben, während in Frankreich der unruhige Drang des Volkes, weil er augenblicklich in der Politik keinen anderen Ausweg finden kann, ſich wieder um ſo mehr dem religiöſen Gebiet zuwendet, auf welchem das Beſtehende gefahrloſer angegriffen werden kann. Auch Renan's Erfolge entſpringen zu einem großen Theil aus „verhaltener Politik“ und der dadurch erzeugten oppoſitionsluſtigen Stimmung. — Wir ſehen aus dieſen Andeutungen zur Genüge, von wie großem Einfluß gewiſſe politiſche Verhältniſſe auf die Verbreitung des Unglaubens ſind.

Zur politiſchen Verſtimmung kommt bei Vielen noch die ſoziale als Beförderungsmittel des Unglaubens. Derſelbe wendet ſich, und das iſt unſrer Zeit charakteriſtiſch, ganz beſonders auch an die Arbeiterklaſſen. Wo iſt, ſo fragt er da, die die Welt beglückende, die Schäden des Volkslebens heilende, der

Armuth und dem Elend ſteuernde Kraft des Chriſtenthums? Wo die den Beſitz etwas mehr ausgleichende, zwiſchen Arbeit und Genuß proportionirt vertheilende Kraft chriſtlicher Nächſtenliebe? Kann die Lage der arbeitenden Claſſe je eine beſſere werden bei den jetzigen politiſchen und kirchlichen Syſtemen? Mit ſolchen auf einer fleiſchlichen Auffaſſung des Evangeliums beruhenden Fragen ſucht der Communismus die Herzen zu bethören und die Meinung zu verbreiten, daß die Schuld der ſozialen Nothſtände großentheils in der bisherigen falſchen Auffaſſung und einſeitigen Anwendung des Chriſtenthums zu ſuchen ſei, und daß eine richtige Anwendung deſſelben, ein wahrhaft weltbeglückendes kirchliches und politiſches Syſtem die Gütergemeinſchaft zur Baſis haben müſſe. Noch widerſtrebt der geſunde Sinn, das Gewiſſen und Rechtsgefühl der Deutſchen im Allgemeinen dieſen Prinzipien; doch haben ſie in manchen größeren Städten bereits Boden gewonnen, wie auch in England. In Frankreich aber herrſcht der Communismus, wie bekannt, unter großen Maſſen von Fabrikarbeitern, und iſt durch den kraſſen Materialismus und Atheismus, auf den er in der Regel hinausläuft, für dieſe der Hauptgrund ihrer gänzlichen Entfremdung vom Chriſtenthum. —

Wir haben hiemit die Hauptzuflüſſe des breiten Stroms des heutigen Unglaubens nach einander kennen gelernt als herfließend von der geſchichtlichen Entwicklung, von der modernen Wiſſenſchaft, von den kirchlichen, politiſchen und ſozialen Zuſtänden. Zu dem innerſten Urſprung und Mutterſchoß jenes Stroms ſelbſt aber habe ich Sie noch nicht geführt. An den treten wir, wenn ich Ihnen noch kurz die ſittlichen Faktoren andeute, die hiebei mitwirken.

„Unſer Denkſyſtem", hat Fichte geſagt, „iſt ſehr oft nur die Geſchichte unſeres Herzens." Sie werden das mit mir unterſchreiben. Je nach der Art, die das Herz annimmt, wird ſich auch die theoretiſche Ueberzeugung geſtalten. Auch unſere Stellung zum Chriſtenthum hängt zuerſt und zuletzt vom Herzen und Willen ab. Das Chriſtenthum will Herzensgeſchichte werden, ehe es Denkſyſtem wird. An Herz und Gewiſſen wendet es ſich zunächſt. Es erklärt von vorne herein, es gebe keinen anderen Weg zum Glauben als den praktiſchen des Gehorſams, des innern Nachgebens gegen die Forderungen der Wahrheit. „So Jemand will deß Willen thun, der wird inne werden, ob dieſe Lehre

von Gott sei." „Wer aus der Wahrheit *ist*, der höret meine Stimme." Dem Erkennen muß ein Thun, dem Hören ein Sein, ein gewisser innerer Zustand vorausgehen. Wer die Wahrheit *verstehen* will, muß selber in ihr *stehen*, oder doch in sie hineintreten. Und weil das nur durch eine sittliche That des Herzens geschehen kann, so erhellt, daß auch bei der Verwerfung des Christenthums *sittliche* Ursachen mit in's Spiel kommen müssen. Das ist auch nicht schwer zu erkennen.

Die christliche Wahrheit tritt an uns heran vor Allem beugend, demüthigend, an die persönliche Schuld erinnernd. Dagewehrt sich das natürliche Selbstgefühl. Und o, wie wird namentlich großen Geistern das Kleinwerden, hoch Aufstrebenden das Herabsteigen so schwer! — Andern hat das Christenthum etwas zu Schreckendes. Es mahnt so feierlich an den Ernst des Lebens, an die Nähe der Ewigkeit, an die Gewißheit der kommenden Rechenschaft; das Zeichen des Kreuzes weist so warnend hin auf den heiligen Gott, der die Sünde haßt und richtet. Durch diese Schrecken wollen sich Viele nicht hindurchkämpfen zum wahren Frieden; sie gehen ihnen scheu aus dem Wege, und greifen dann nach allerlei Zweifelsgründen und sonstigen falschen Tröstern, um ihren Scheinfrieden behalten und die doch je und je aufsteigende innere Unruhe niederkämpfen zu können. Wie bei jenen der *Stolz*, so ist bei diesen die *Furcht* die innere Quelle des Unglaubens. — Und wie diesen beiden die Pforte zu eng, so ist vielen Andern der Weg zu schmal. Mit der Forderung eines ernsten Ringens nach Heiligung will sich ihre Bequemlichkeit oder auch ihre Fleischeslust, die so oft bald die Mutter, bald die Tochter des Unglaubens ist, mit der Forderung einer steten Welt- und Selbstverleugnung ihre *Habsucht* und *Genußsucht* nicht befreunden. Und o, wie schwer wird es Einem in diesem von materiellen Bestrebungen durch und durch beherrschten Zeitalter, dem Einfluß des Zeitgeistes zum Trotz die biblische Anschauung von Haben und Sollen sich anzueignen! Ueberhaupt, wie der Glaube als die innigste Hingabe des Menschen an Gott die höchste sittliche That des Menschen ist, so ist auch jedes unsittliche Verhalten, *jede Sünde ein Schritt zum Unglauben*, eine Abkehr von Gott, die Einen geneigter macht, sich gegen die göttliche Wahrheit innerlich zu verschanzen durch allerlei Zweifelsgründe. Da bleibts denn bei Tausenden wahr:

„Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes; es ist ihm eine Thorheit und kann es nicht begreifen.“

Dazu kommt, daß das Dichten und Trachten, das ganze geistige Leben Unzähliger so gänzlich in ihrem irdischen Geschäfte aufgeht, daß sie sich zu einer ordentlichen Prüfung des Christenthums und seiner Beweisgründe gegenüber den neueren Angriffen gar nicht mehr Zeit und Mühe nehmen, und so wird, während das bescheidene Maß christlichen Wissens, das sie in der Jugend empfingen, immer mehr zusammenschrumpft, die aus der Gleichgiltigkeit entspringende Unwissenheit bei ihnen zum mächtigsten Hebel und Beförderer des Unglaubens. Das »ars non habet osorem nisi ignorantem« *) gilt vom christlichen Glauben ganz besonders. Bekannte Gestalten der Bibel, besonders des alten Testaments, sieht man oft den „Gebildeten“ mehr und mehr fremd werden. Den Katechismus haben sie längst vergessen; daher eifern sie oft so viel dagegen. Vielleicht wird ihnen bald auch die biblische Geschichte ein unbekanntes Gebiet **). — Die Abkehr des Zeitgeistes von den Wegen tieferer Forschung, das sich Begnügenlassen mit oberflächlich abgeschöpften Resultaten, mit Phrasen und Stichwörtern, die man oft sehr gedankenlos im Mund führt und nur als Feigenblatt über die argen Blößen der eigenen Unwissenheit deckt, wird sich auf allen Gebieten (und leider auch bei sehr vielen Studirenden) jedem tieferen Beobachter als ein Hauptcharakterzug unserer Zeit aufdrängen. Dieser Zug zur Oberflächlichkeit macht die heutigen „Gebildeten“ dem tieferen Eindringen in die Geheimnisse des Glaubens immer abgeneigter. Daß Bücher wie Renan's Leben Jesu, die jeder vernünftigen Geschichtsbetrachtung Hohn sprechen, wie wir unten sehen werden, so ungeheuren Absatz finden, das muß sicherlich zu einem guten Theil auch auf die Rechnung der religiösen Unwissenheit gesetzt werden. Wer das Christenthum nicht einmal gehörig kennt, die Tiefen seiner Lehren und ihren inneren harmonischen Zusammenhang, die Großartigkeit seiner Weltanschauung

*) Niemand haßt die Kunst, als wer sie nicht versteht.

**) Man vergleiche hier den trefflichen Vortrag von Dr. Kögel auf dem Kirchentag in Brandenburg: „Die Unwissenheit in christlichen Dingen in ihrer Bedeutung für die Irreligiosität der Gegenwart.“ III. Abdruck, Hamburg 1863.

gar nicht ahnt, und ſich in ſeinem Urtheil ganz abhängig macht von Zeitungs- und andrer leichter Lectüre, bei dem kann man ſich nicht wundern, wenn er leichten Kaufs ein Stück des alten Glaubens um das Andere fahren und ſich „wägen und wiegen läßt von allerlei Wind der Lehre.“ Auch unter den Philoſophen haben gerade die, welche die h. Schrift am Meiſten bekämpfen, ſich ſelten die Mühe genommen, ſie erſt gründlich zu erforſchen. Muß doch z. B. Hume geſtehen, „ſeine Studien im neuen Teſtament ſeien nur ſehr dürftig.“

Wirken ſo viele innere Momente zuſammen, die Annahme oder das Feſthalten des chriſtlichen Glaubens den heutigen „Gebildeten“ zu erſchweren, ſo erwäge man andrerſeits noch, daß ebenſo viele innere Gründe die Annahme des Unglaubens erleichtern. Er wendet ſich nicht an Herz und Gewiſſen, ſondern an die Vernunfterkenntniß, und ſchmeichelt dabei den Lieblingsneigungen des natürlichen Menſchen. Man ſehe, wie der erſte Zweifel in Adam und Eva erregt wurde. Das erſte Fragezeichen in der h. Schrift ſteht hinter einem Wort der Schlange. Sie wirft den Samen des Zweifels in die Bruſt der erſten Menſchen: „ſollte Gott geſagt haben?“ Schon das gibt viel zu denken in Betreff des Urſprungs des Zweifels. — Und wie fein faßt ſie dann den Menſchen an ſeiner zugänglichſten Seite und kitzelt ſein Selbſtgefühl! Iſt's damit anders geworden? Dort hieß es: „ihr werdet ſein wie Gott“; die neuere Philoſophie verbeſſert: ihr ſeid Gott, der abſolute Geiſt, den ihr über euch wähnet, iſt in euch ſelbſt, iſt des Menſchen eigener Geiſt. Wie mächtig wird dadurch mein Stolz und Selbſtgefühl erregt! *) Wie willkommen iſt es dem unruhigen Gewiſſen, zu vernehmen, Gott und Ewigkeit und Gericht ſei Alles leerer Wahn! Wie freundlich kommt unſern fleiſchlich irdiſchen Wünſchen die Botſchaft entgegen, der Gedanke an ein Jenſeits ſei aufzugeben, die Cultivirung des Diesſeits ſei die einzige vernünftige Religion! — —

Verehrte Zuhörer, — eine Frage an Ihr Gewiſſen: haben wir hier nicht den tiefſten, innerſten Grund vor uns, weßhalb

*) Man vergleiche hiezu z. B. die Geſtändniſſe Heine's (vermiſchte Schriften, I. Band), wie ehrlich er bekennt, daß er die Hegel'ſche Philoſophie annahm, weil ſie eben ſeinem Hochmuth ſchmeichelte.

der Unglaube ſo leichten Eingang findet? — In göttlichen und geiſtlichen Dingen irrt Niemand vollkommen unſchuldig! —

Ueberſehen wir alle dieſe alten und neuen, äußeren und inneren Urſachen, die bei der Entſtehung des Unglaubens zuſammenwirken, ſo begreifen wir die bedenklichen Umriſſe, in denen ſich uns die Kluft zwiſchen Bildung und Chriſtenthum in ihrer gegenwärtigen Tiefe und Weite darſtellt.

2. Gegenwärtige Tiefe und Weite dieſer Kluft.

Ein Blick in die Kirchen zeigt uns ſogleich den Bruch der großen Mehrheit der Gebildeten mit dem chriſtlichen Glauben. Die Bildung concentrirt ſich in den größeren Städten. Da gerade finden wir die leerſten Kirchen, wenn wir je ſolche finden; denn mit der ſchnell wachſenden Bevölkerung hält die Vermehrung der Kirchen nicht im Geringſten gleichen Schritt. Früher konnte man noch mit Fauſt ſagen:

„Die Botſchaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube,“

heute hört man oft nicht einmal mehr die Botſchaft. In einigen großen Kirchſpielen Berlins und Hamburgs beſuchen nach neueren Zählungen nur 1 bis 2 Prozent der Bevölkerung die Kirche. Doch dürfte es hier gerade in dieſer Hinſicht am Schlimmſten ausſehen. Die Leute haben ſich zwar noch nicht von der Kirche getrennt, laſſen auch ihre Kinder in der Regel noch taufen, aber meiſt nur um der Sitte willen, um Aufſehen zu vermeiden; im Herzen halten ſie gewöhnlich alle ſpezifiſch chriſtlichen Glaubenslehren, d. h. Alles, was über Vernunft und Menſchenliebe hinausreicht, für „veraltet.“ Aehnlich verhält es ſich auch ſonſt. Im Allgemeinen werden von den Bevölkerungen der größeren Städte Deutſchlands im beſten Fall noch 9 bis 10 Prozent, an vielen Orten aber ein noch bedeutend kleinerer Bruchtheil zu den Kirchgängern, d. h. den regelmäßigen, zu rechnen ſein. Indeſſen hat, verglichen mit den Tagen der Herrſchaft des Rationalismus, auch in den großen Städten der Kirchenbeſuch zugenommen. — Ungleich beſſer ſteht es auf dem Lande, wo das Volk im Großen und Ganzen noch viel chriſtlichen Sinn hat. Davon reden wir hier nicht, weil die Bauern ſich bis jetzt noch nicht zu den „Gebildeten“ rechnen. Aber in den Städten kann man in die Lehr-

zimmer vieler Profeſſoren oder in die Rathhäuſer, in die Kaſernen oder in die Werkſtätten des Bürgers und Arbeiters, an die Orte des öffentlichen oder privaten geſelligen Verkehrs gehen, überall wird man es oft genug hören, daß der alte Glaube ſich überlebt, daß die „Wiſſenſchaft“ ihn unmöglich gemacht habe, daß es Beſchränktheit oder Heuchelei ſei, ihn heute noch zu bekennen.

Noch unbeſtrittener hat in vielen römiſch-katholiſchen Ländern der Unglaube unter den Gebildeten und Halbgebildeten, alſo namentlich unter der Stadtbevölkerung, die Herrſchaft erlangt. Iſt doch ſchon 1793 ein ganzes großes katholiſches Land vom chriſtlichen Glauben feierlich abgefallen, als der Biſchof der Hauptſtadt und ihm nach viele andere Biſchöfe und Prieſter ihr Chriſtenthum abſchwuren und erklärten, ihr ganzes bisheriges Lehren und Leben ſei eine Täuſchung geweſen! Dieſer radikale Bruch mit dem Chriſtenthum iſt in Frankreich nie mehr geheilt worden. Nicht bloß der gebildete Theil der Nation, ſondern vielfach auch die unteren Schichten des Volkes, beſonders der Arbeiterſtand, haben dort, wenigſtens im Herzen, den katholiſchen und überhaupt jeden Glauben weggeworfen. — Es iſt ebenſo bekannt, wie auch in Ober- und Mittelitalien (in Neapel ſteht es hierin anders) die große Mehrzahl der Gebildeten nicht bloß mit ihrer Kirche im Stillen gebrochen hat, ſondern nicht ſelten ſogar einer völlig atheiſtiſchen Anſchauung huldigt. Auf ſolchem Boden können denn auch ungläubige Schriften noch ganz andere Triumphe feiern, als unter Proteſtanten. Strauß wurde in Deutſchland von Hunderten, Renan in Frankreich und Italien von Zehntauſenden geleſen. — In Spanien und Portugal iſt zwar die Irreligioſität noch weit nicht in demſelben Grade verbreitet, aber auch hier kann dem aufmerkſamen Beobachter nicht entgehen, daß das Zeitbewußtſein der Gebildeten (von der Landbevölkerung reden wir hier überall nicht) mit dem alten Kirchenglauben gebrochen hat, daß ihr Zuſammenhang mit der Kirche, vollends ſeit der neuſten Revolution, bei dem allgemeinen Haß gegen die Prieſter ein immer mehr ſich lockernder, in der Regel nur noch auf die äußere Betheiligung bei einigen jährlichen Prozeſſionen und kirchlichen Feierlichkeiten, beſonders der Oſterzeit, beſchränkter iſt*). — Selbſt aus dem

*) Vergl. z. B. „Briefe aus Portugal“ in der Neuen Evang. Kirchenzeitung vom 17. Okt. 1863; 20. Aug. 1864.

ſtreng katholiſchen Belgien verlautet Manches über das Umſichgreifen antikirchlicher Geſellſchaften, wie der „Affranchis“, der „Solidaires“ und beſonders der „Libres-Penseurs“. Wenn z. B. letztere laut ihres Programms „den Kampf gegen die Unterdrückung der menſchlichen Vernunft durch die Diener aller Religionen organiſiren“ wollen*), ſo zeigt ſchon dies, welche Fortſchritte der Unglaube und beſonders der Haß gegen die katholiſche Hierarchie auch hier macht. Derſelbe Haß treibt auch in andern katholiſchen Ländern, z. B. in Südamerika, den unterrichteteren Theil des Volks und auch Viele aus der niederen Geiſtlichkeit, immer mehr dem Unglauben in die Arme, und macht die Kluft zwiſchen Bildung und Chriſtenthum je länger je größer. —

Werfen wir einen Blick ins geiſtige Leben der heutigen Culturvölker, ſo ſehen wir auch hier alle Faktoren deſſelben zu einem großen Theil von den Prinzipien des Unglaubens oder doch von Gleichgiltigkeit gegen das Chriſtenthum durchdrungen. So vor Allem die Schule. Während unter den Theologen der Rationalismus zum weitaus größeren Theil überwunden iſt, herrſcht er noch vielfach unter den Lehrern, theils unter denen der höheren Schulen, beſonders auch den Lehrern der Mathematik, die durch die exakten Wiſſenſchaften daran gewöhnt, für Alles Grund und Beweis zu fordern, dadurch oft eine ſtarke Vorliebe für den Vernunftglauben bekommen und leicht vergeſſen, daß in der ſittlichen Welt viele incommenſurable Größen ſind; indem ſie „lauter deutliche Ideen haben wollen, verlieren ſie die lebhaften“ (Bengel); — theils unter den halbgebildeten Lehrern der Volksſchulen, die um ſo häufiger der Verſuchung unterliegen, ſich über den alten Volksglauben erhaben zu dünken, je weniger gründlich und umfaſſend ihre wiſſenſchaftliche Bildung in der Regel iſt und ſein kann. Sie betrachten nur zu oft nicht mehr die chriſtliche, die religiös-ſittliche Bildung des Volks als Hauptaufgabe der Schule, ſondern nur die „Bildung zur Humanität.“ Daher das allgemeine Loſungswort: Emanzipation der Schule von der Kirche;

*) Die Mitglieder der letzteren Geſellſchaft verpflichten ſich, „die Einmiſchung der Prieſter überall und vornehmlich in der Familie zurückzuweiſen, daher 1. keinen Prieſter beim Tode oder Begräbniß zuzulaſſen; 2. Ehen nur vor der bürgerlichen Obrigkeit zu ſchließen; 3. den Kindern weder die Taufe noch das Abendmahl noch die Confirmation geben zu laſſen!“

daher das Streben, den Religionsunterricht möglichſt zu verkürzen, ja die Religion aus der fundamentalen und centralen Stellung, die ſie ſeither im Volksunterricht einnahm, auf die eines mit den vielen andern kaum gleichberechtigten Fachs zurückzudrängen; daher neuſtens an vielen Orten der (wie oft ſchon mißglückte!) Verſuch, völlig confeſſionsloſe, für Katholiken und Proteſtanten gemeinſchaftliche Schulen zu errichten.

Daß in den meiſten Gymnaſien und gelehrten Schulen die Religion als Nebenſache behandelt wird (in den letzten Jahren mag es hierin an manchen Orten etwas beſſer geworden ſein), iſt bekannt. Um Zeit zu gewinnen für alle möglichen Fächer, in denen die Anforderungen ſich beharrlich ſteigern, hat man hier ſeit vielen Jahren den Religionsunterricht ſo ſehr beſchränkt, daß Tauſenden und aber Tauſenden von Schülern ſchon durch dieſe ungleiche Zeitvertheilung, durch die Verdrängung der Religion in einen Winkel des Stundenplans eine Gleichgiltigkeit gegen dieſelbe ſyſtematiſch eingepflanzt wurde und wird. Daher ſehen wir bei ihnen neben einer oft übertriebenen Detailkenntniß in den andern Fächern ſo oft eine jämmerliche Unwiſſenheit in der bibliſchen Geſchichte und Religionslehre hergehen. Daher kann man manchmal ſchon Knaben, die kaum an der Grenze des Jünglingsalters ſtehen, mit freigeiſteriſchen Anſichten prahlen hören. Iſt es doch in einem preußiſchen Gymnaſium vorgekommen, daß man unter den Knaben (von 13 bis 15 Jahren) eine geheime Verbindung entdeckte, die ganz atheiſtiſche Statuten hatte. Der erſte Paragraph lautete: „wer an einen Gott glaubt, iſt von dieſem Verein ausgeſchloſſen.“

Wer kann ſich da wundern, daß jetzt auf unſern Univerſitäten unter den Studenten in der Regel faſt nur Theologen die Kirche beſuchen? Erlauben ſich doch viele Docenten der andern Facultäten in ihren Vorleſungen oft genug bittere Seitenhiebe auf den chriſtlichen Glauben, was bei ihren Zuhörern in der Regel vollſtändig hinreicht, ſie glauben zu machen, der Beſuch der Kirche ſei ganz unter ihrer Würde. Daher ſteht auch die heutige Beamtenwelt mit dem nicht geringen Einfluß ihres Exempels in ihrer großen Mehrzahl dem Chriſtenthum gleichgiltig, bisweilen ſogar feindſelig gegenüber; und darin liegt ein Hauptgrund, weßhalb Kirche d. h. die Gemeinde Chriſti und Staat je länger je tiefer ſich gegenſeitig entfremdet werden. —

Sehen wir weiter auf die Literatur der Gegenwart, so zeigt sich uns da vollends die Kluft zwischen Bildung und Christenthum in einer fast bodenlosen Tiefe. Während früher der Unglaube das aristokratische Gewand der Wissenschaft und Philosophie trug, erscheint er heute in einer Form, die Jedermann bequem ist. Er ist längst nicht mehr ein Geheimgut der Gelehrten, der „geistreichen Cirkel," er wird nicht mehr in einer Sprache besprochen und gedruckt, die dem Volk unverständlich wäre: er hat die Volksliteratur bis auf die Kalender hinaus durchdrungen; er ist durch zahllose Schriften und Flugblätter, durch unchristliche und unsittliche Romane und Novellen, durch Zeitschriften und illustrirte Blätter, durch die große und kleine Tagespresse hinabgestiegen bis zu dem Handwerker- und Arbeiterstand, ja schon kommen da und dort auch die Bauern an die Reihe. Der Zug nach Popularisirung wirklicher oder vermeintlicher Wahrheiten beherrscht, wie unsre heutige Literatur überhaupt, so namentlich die des Unglaubens. Daher die reißend schnelle Erweiterung und Vertiefung des Risses zwischen Christenthum und deutschem Volksthum. Noch vor wenigen Jahrzehenden erforderte es ein ernstes Studium, in die neuere deutsche Philosophie einzudringen. Selbst Hegel wurde verhältnißmäßig von Wenigen gelesen und von noch Wenigeren verstanden. Die atheistischen Consequenzen aber, die nachher Feuerbach, der philosophische Taschenspieler, in seinem „Wesen des Christenthums" und andern Schriften daraus zog, sind eine leicht verständliche, pikante Lectüre. Er konnte seine Doctrinen sogar vor Handwerksburschen entwickeln. — Was Strauß vor Jahrzehenden den Theologen beweisen wollte, das verkündet er jetzt „dem deutschen Volk." Und so fast durchgängig. Jeder will sich jetzt auf das Volk stützen. Der Beifall der Massen soll seinen Ansichten ein bedeutenderes Relief verleihen. Daher die Umprägung früher mehr abstrakt wissenschaftlich gehaltener Untersuchungen in gangbare Münze, in eine Popularphilosophie des Unglaubens, die denn auch schnell in's Blut der heutigen Tagespresse überging. Wenn Feuerbach und Andere deducirten, Gott sei das Wesen des Menschen, angeschaut als ein anderes Ich, in der Religion vergegenständliche der Mensch nur sein eigenes Wesen, wenn er bete, so bete er im Grunde nur zu sich selbst, — oder wenn jetzt drüben in der neuen Welt ein Emerson ausruft: „beten ist eine Schwäche des Willens," gleich sind hundert Federn bereit, solche

Sätze in allen möglichen Formen unter das große Publikum zu ſchleudern, und ſtatt der bisherigen religiöſen Verſenkung des Gemüthes in Gott das „Ausruhen am Buſen der Natur“ als wahre Friedensquelle, die Arbeit, die eigene Anſtrengung, das ſittliche Handeln als einzig ächte Religion anzupreiſen.

Daher nicht bloß die allgemeine Wunderſcheu, das Leugnen oder doch als zweifelhaft Hinſtellen des Uebernatürlichen in unſrer Tagespreſſe, ſondern auch bei den davon hauptſächlich zehrenden „Gebildeten“ die Menge leerer Phraſen, unklarer Stichwörter, halb verſtandener philoſophiſcher Begriffe wie „Cultus des Genius“, „Religion der reinen Humanität“, „moraliſche Weltordnung“ und dergleichen, die unter Unzähligen ſo gäng und gebe geworden ſind, daß ſogar in der gewöhnlichen Sprache und Converſation ſpezifiſch chriſtliche und bibliſche Ausdrücke möglichſt gemieden werden, weil man ſich dadurch ſofort in den Geruch des „Pietismus“ bringen würde. An die Stelle Gottes iſt, wenn es noch gut geht, „die Vorſehung“ oder „der Himmel“, an die Stelle der göttlichen Fügung „das Schickſal“ oder „der Zufall“, an die Stelle des Heils in Chriſto die „Selbſthilfe“, an die Stelle der Hoffnung der ewigen Seligkeit, der Vollendung des göttlichen Reiches der „allgemeine Fortſchritt des Menſchengeſchlechtes“ u. ſ. w. getreten.

Auch im größeren Theil der heutigen äſthetiſchen Literatur, der Poeſie, der Unterhaltungs- und der ſocialpolitiſchen Literatur finden wir dieſe bald mehr rationaliſtiſchen, bald mehr pantheiſtiſchen und materialiſtiſchen Grundanſchauungen herrſchend. Ja in vielen Produkten derſelben iſt die bibliſche Welt- und Geſchichtsbetrachtung ſo in Mißcredit gekommen, daß ſie im poſitiven Chriſtenthum oft geradezu das größte Hinderniß der wahren Bildung erkennen.

Ein Chorführer der letzteren Richtung, Arnold Ruge, nennt das Chriſtenthum gar nicht mehr bei ſeinem Namen, ſondern bezeichnet es immer nur als „Aſiatismus“ oder „Judenthum.“ „Dieſer Aſiatismus belaſtet alle unſere Zuſtände und feſſelt uns in einer raffinirten oder unraffinirten Barbarei;“ auch Voltaire, Leſſing, Göthe, Schiller, Kant, Fichte, Hegel, ſo viel ſie zur Aufklärung leiſteten, ſeien doch ſelbſt tief im „Aſiatismus“ geſtanden u. ſ. w. Und für ſolche Eruptionen eines fanatiſchen Unglaubens preist ihn „die Gartenlaube“ als das

Ideal eines deutschen Mannes! Vor dem Siegeszug der „Naturwissenschaften", triumphirt ein Anderer „müssen Brahma, Buddha, Jupiter und Jehova weichen, um die erhabenen Prinzipien der Vernunft und Liebe in ihr volles Recht einzusetzen" *). — Ein dritter, nachdem er dem Katholizismus und Protestantismus auf gleiche Weise den Stab gebrochen, schwelgt in dem Gedanken der Erhebung des Theaters zum Sitz eines neuen Cultus: „jetzt geht eine große Lüge durch die ganze menschliche Gesellschaft. Priester und Laien lügen, lügen wider Willen und oft wider Wissen. Wenn wir den Katechismus den Kindern geben, ohne seinen Inhalt selbst zu glauben, lügen wir nicht? — Eine neue Kirche muß kommen. — Ich gehe zu der freien Bühne über. Das Theater wird ein Tempel des neuen Cultus werden, ein Gotteshaus wie bei den Griechen. Religion und das ächte Drama fallen für mich zusammen!" (Eckardt.)

Doch Sie erlassen mir weitere Belege, die überall zu Dutzenden zu haben sind. Hier sehen wir offenbar Christenthum und Bildung in den größtmöglichen Gegensatz gebracht, als unversöhnliche Feinde einander gegenübergestellt. Nehmen sie dazu die politische Tagespresse, die solchen Stimmen in der Regel lebhaft secundirt, die zu ihrem weitaus größten Theil eine ganz indifferente ja feindselige Stellung gegen das positive Christenthum einnimmt, und sich unzählige bittere Ausfälle gegen Kirche und Religion erlaubt, die oft auch die praktische Thätigkeit der Kirche, die Bestrebungen der innern **) und äußern Mission mit Schmach übergießt, — denken Sie an den ungeheuren Einfluß dieser Presse auf alle Classen der Gesellschaft, an die Unkirchlichkeit, die in den politischen Vereinen, ja in den Vereinen überhaupt, besonders der Turner, Schützen, Sänger u. s. w. wenigstens in der Regel der herrschende Ton ist, an die Art, wie da und dort große Vereine sich schon in ihren Devisen grundsätzlich vom christlichen Glauben lossagen, besonders an die allge-

*) Vergl. hier auch Wichern, „Die Verpflichtung der Kirche zum Kampf gegen die Widersacher des Glaubens" S. 7 ff.

**) Vergl. besonders das vor einigen Jahren erhobene Geschrei gegen „den Orden des Rauhen Hauses", das freilich durch die Liebesarbeit der Brüder auf den Schlachtfeldern in Schleswig und Böhmen wieder etwas verstummte.

meine Annahme des Grundſatzes der Selbſthilfe ſtatt der Gottes-hilfe, wie z. B. die Genoſſenſchaft der Shawlweber in Berlin zu ihrem Prinzip machte:

„Bedenke, Menſch, wie groß du biſt,
Dein Wille dein Erlöſer iſt,“

— erinnern Sie ſich, wie man vor 20 Jahren zu dem großen Werk der politiſchen Wiedergeburt unſres Volkes nicht vor Allem Got-tes Beiſtand erflehen, ſondern ſelber Alles thun wollte, wie einſt im Frankfurter Parlament der Antrag, die Sitzungen mit Gebet zu eröffnen, mit ſchallendem Hohngelächter empfangen und ſofort abgelehnt wurde, — beachten Sie endlich, wie vor einigen Jahren (und ſeitdem öfters in ähnlicher Weiſe) auf der allge-meinen deutſchen Lehrerverſammlung unter dem Beifall von vie-len Hunderten unſrer heutigen Volkserzieher verkündet wurde: „Das confeſſionsloſe Chriſtenthum der Humanität möge die Religion der Deutſchen ſein:“ — und Sie ſehen in ſolchen Zeichen der Zeit die Kluft zwiſchen moderner Bildung und chriſtlichem Glauben in ihrer ganzen Tiefe und Weite vor ſich!

Man kann wohl ſagen: die große Maſſe der Gebildeten und noch mehr der Halbgebildeten in Deutſchland iſt heute dem poſitiven Chriſtenthum entfremdet; die Diplomatie faſt ausnahms-los und von jeher mit ihren Prinzipien, die große Mehrzahl unſrer Offiziere, Beamten, Lehrer (wenn wir von den Theologen abſehen), unſrer Juriſten, Aerzte, Künſtler, unſrer Volksabgeord-neten und Geſetzgeber, unſrer Fabrikanten und Kaufleute ſteht auf dem Boden einer rationaliſtiſchen oder auch ganz ungläubigen Weltanſchauung, während der mittlere Bürgerſtand (alſo von den Bauern abgeſehen), fortgeriſſen von der Strömung des ma-terialiſtiſchen Zeitgeiſtes, gleichfalls zum größeren Theil eine we-nigſtens gleichgiltige oder mißtrauiſche Stellung zum alten Glauben eingenommen hat. —

Aber ſtellt ſich nicht in andern Ländern das Verhältniß des gebildeten Theils der Nation zum Chriſtenthum günſtiger, z. B. in England und Amerika? Es kann keine Frage ſein, hier zeigt ſich uns jene Kluft bei Weitem nicht ſo groß und tief. Die Maſſe des Volks, namentlich die mittleren Stände, ſtehen da noch auf dem Boden des chriſtlichen Glaubens, und ſcheuen ſich auch nicht, in Wort und That ſich öffentlich zu Chriſto

zu bekennen. England beſonders weiß es heute noch zu ſchätzen, wie viel es dem Evangelium verdankt. Wie aber trotzdem auch hier jene Kluft keineswegs unbedeutend iſt, das mögen Sie aus folgenden Zahlen erſehen. Man hat berechnet, daß z. B. im Jahre 1851 die Preſſe Londons mehr als 12 Millionen Exemplare „ungläubiger" Schriften veröffentlichte. Die Publikationen des erklärten Atheismus beliefen ſich in derſelben Zeit auf mehr als 640000 (Exemplare, nicht Numern). Hiebei ſind natürlich auch kleine Flugſchriften eingeſchloſſen. Dagegen iſt Alles, was unter die Rubrik »newspapers« fällt, nicht mitgerechnet. Ganz beſonders circuliren jene viel unter Künſtlern aller Art, unter Gewerbtreibenden und Arbeitern. Die ungeheure Maſſe „unſittlicher" Schriften, die ſchon früher von der Edinburgh Review auf 29 Millionen Exemplare per Jahr (d. h. mehr als alle Exemplare von Schriften, die jährlich durch die engliſchen und ſchottiſchen Bibelgeſellſchaften, durch die Traktatgeſellſchaft und etlich und 70 andere religiöſe Vereine und Zeitſchriften veröffentlicht werden, zuſammen genommen!) berechnet wurde, während ſittenverderbliche Pennyblätter zu Hunderttauſenden per Woche circuliren, trägt ſelbſtverſtändlich, auch wenn ſie das Chriſtenthum nicht offen bekämpfen, unendlich viel dazu bei, die Gemüther dem Geiſt deſſelben zu entfremden*). Beſondern Vorſchub leiſtet dem Zweifel in England das Studium der Naturwiſſenſchaften, das hier, wie bekannt, ſehr viel getrieben wird. Gerade in England ſind verhältnißmäßig ſehr viele von den bedeutenderen neueren Forſchern zu Anſichten gelangt, die das bisherige Anſehen der h. Schrift oder doch den engliſchen Inſpirationsbegriff zu untergraben geeignet ſind, wiewohl es auch an Entgegnungen von bedeutender Seite her nicht fehlt. Der Kampf wird heute noch ſehr lebhaft geführt.

Sodann machen ſich unter den ausgeſprochen ungläubigen Schriften die des ſogenannten Secularismus bemerklich, der

---

*) Vergl. „The Power of Press" (1847) und in Pearson's Prize Essay on Infidelity 1863 den von der Preſſe handelnden Abſchnitt, S. 252 ff., die wir für die Richtigkeit dieſer Zahlen einſtehen laſſen müſſen. — Das Wort „ungläubig" iſt hiebei im engliſchen Sinn zu nehmen, wonach Vieles unter dieſen Begriff fällt, was wir Deutſche noch nicht darunter begreifen würden.

aus dem französischen „Positivismus“ entstanden ist. Nach Letzterem, der jetzt in Frankreich vielfach die Weltanschauung der Gebildeten, und dessen Gründer Aug. Comte ist, hat „vermöge eines inneren Entwicklungsgesetzes des menschlichen Geistes die ganze Menschheit allmälig alle Religion und Metaphysik, d. h. überhaupt allen Glauben an eine jenseitige Welt als überwundenen Standpunkt hinter sich zu lassen, und dem Cultus Gottes für immer den der Menschenliebe oder der Religion des Diesseits zu substituiren. Alle Begriffe und Erkenntnisse des menschlichen Geistes haben nothwendig die drei Stadien der Theologie (worin man an Gott und ein Jenseits glaubt), der Metaphysik (worin man darüber speculirt) und des Positivismus zu durchlaufen (wo man sich nur an's Positive, Greifbare, Diesseitige hält). Erst auf letzterem Standpunkt, befreit auch vom letzten Rest des Glaubens an ein Unsichtbares, erreiche der menschliche Gedanke seine Vollendung.“ — Diese Lehre suchte Holyoake in England einzubürgern unter dem Namen Secularismus, dessen Prinzip ist, nur für diese Welt (for secular matters) zu leben und zu arbeiten: „Das Interesse am Zeitlichen hat alle auf die Ewigkeit bezüglichen Betrachtungen und Verrichtungen zu verdrängen. Gesetz ist allein die Moral des natürlichen, utilitarischen, künstlerisch industriellen Lebens; Hauptaufgabe ist energisches Wirken an der allseitigen Vervollkommnung dieses Lebens; die Kraft hiezu liegt allein in wissenschaftlicher Bildung“ u. s. w. — Daß diese Anschauungen, die wir vom christlichen Standpunkt aus einfach bezeichnen können als das Evangelium des Fleisches, das da spricht: „lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt,“ bei dem so sehr aufs Praktisch-Nützliche und Materielle gerichteten Naturell des englischen Volkes Boden finden konnten, ist nicht zu verwundern. Sind auch der offenen Bekenner dieser Grundsätze zur Zeit noch Wenige, so sind der praktischen Befolger dort wie überall um so mehr. — Daß in jüngster Zeit auch von Seiten einiger englischen Theologen, und sogar von hochgestellten Kirchenmännern der alte Glaube wieder je und je angegriffen wird, ist bekannt. Erinnern wir uns des erstaunlichen Hungers, womit das englische Publikum bis in die entferntesten Colonieen hinaus die »Essays and Reviews« verschlang, des großen Aufsehens, das Bischof Colenso's Kritik der Bücher Mosis in den letzten Jahren erregte, so haben wir

Beweiſe genug, daß auch in England die Zweifel am Glauben eine beträchtliche Kluft zwiſchen Bildung und Chriſtenthum hervorzurufen beginnen. — —

So groß, ſo tief, ſo allgemein die ganze civiliſirte Welt durchziehend, und an vielen Orten mit reißender Geſchwindigkeit wachſend iſt der Riß zwiſchen dem modernen Zeitbewußtſein und dem chriſtlichen Glauben. Er iſt größer als die Meiſten es ſich vorſtellen. Vielleicht hat Einzelnes von dem flüchtigen Gemälde, das ich entwerfen mußte, auch Sie überraſcht. Um ſo mehr legt ſich uns die ernſte Frage nahe, der wir eine eingehendere Betrachtung ſchenken müſſen, ob denn hier eine Verſöhnung noch möglich iſt?

3. Läßt ſich dieſe Kluft noch ausfüllen?

Wenn wir dieſe Frage zu bejahen geneigt ſind, ſo wollen wir damit entfernt nicht leugnen, daß zwiſchen dem, was man gewöhnlich unter „Bildung“ verſteht, und dem Chriſtenthum in vieler Hinſicht unverſöhnliche innere Gegenſätze ſtattfinden, zu deren Vereinigung man gar keinen Verſuch machen ſoll. Eine andere Frage aber iſt, ob wahre Bildung und ächtes Chriſtenthum einander ausſchließen, ob das Letztere nicht vielmehr jene erzeugt und allezeit fördert, und ob nicht unſere Zeit und namentlich auch unſer deutſches Volk zur Nachweiſung dieſes inneren Zuſammenhangs beider und ſomit zur Ausfüllung jener Kluft beſonders befähigt und berufen iſt? Zur Darlegung dieſes Letzteren möchten wir in Folgendem einen Verſuch machen.

So ſchmerzlich der Anblick des Sturms iſt, der heute mit ſteigender Erbitterung von zahlloſen Gegnern auf das Gebäude des Glaubens unternommen wird, ſo hat derſelbe doch auch eine erfreuliche Seite. Iſt das Chriſtenthum, wie es dies von Anfang an ſein wollte, die abſolute Wahrheit, die ſchließlich ſiegen muß, ſo muß auch jeder Angriff zuletzt nur mitwirken zur Beſchleunigung dieſes Siegs, weil er dazu beiträgt, die Wahrheit tiefer zu erforſchen und immer neue Seiten derſelben hervorzukehren. Iſt es wahr, was die Chriſten glauben, daß Alles, auch die Angriffe ihrer Gegner, unter höherer Leitung ſtehen, ſo ſind ſie nie bloß Verluſt, ſondern nach anderer Seite auch wieder eine Förderung.

Schon die offene, ehrliche Bekämpfung eines Gegners, geſchweige die Ueberwindung eines Irrthums, ſchärft und bereichert allemal den Wahrheitsſchatz der Kirche. Je lauter darum der Widerſpruch heute, je heißer der Kampf auf allen Seiten, deſto größer am Ende der daraus zu ziehende Gewinn, deſto näher der endliche, vollſtändige und bleibende Sieg. Ja die vielen Angriffe auf den Glauben ſind jetzt ſchon ein Beweis, daß das Chriſtenthum wieder eine bedeutende Macht zu werden beginnt im Leben der Völker. Von Alters her zeigt die Geſchichte, daß je kräftiger das Chriſtenthum ſich entfaltete, deſto ſtärker auch die Oppoſition dagegen wurde. Heute iſt ohne Frage die Oppoſition groß, ſo muß auch das Auftreten des Chriſtenthums wieder ein mächtiges geworden ſein. Wo viel Kampf, iſt auch viel Leben. Und vielleicht hat man nie weniger Grund gehabt, am Sieg der chriſtlichen Weltanſchauung zu verzagen, als gerade heute. Sehen wir auf die mancherlei Brücken, die jetzt gebaut werden, um den Gebildeten die Rückkehr zum Glauben zu erleichtern, auf die wachſende Zahl derer, die dieſen Rückweg zu finden beginnen, ſo müſſen wir ſagen, daß es heute für Jeden, der unbefangen prüfen will, ſogar leichter iſt, als in manchen früheren Zeiten, zur Verſöhnung von Bildung und Chriſtenthum ſich hindurchzuringen. — Sehen wir den Hauptweg hiezu uns näher an.

Wer ſind denn die Hauptträger der modernen Cultur? Sind es nicht die chriſtlichen Völker, und ganz beſonders diejenigen, unter welchen die h. Schrift freien Lauf hat, die proteſtantiſchen? Sollte das nur zufällig ſo ſein? Deutet es nicht auf einen innern Zuſammenhang zwiſchen Bildung und Chriſtenthum? Wenn wir bei allen andern Völkern nach kurzer Blüthe die Cultur wieder abnehmen und in gänzlichen Verfall gerathen, bei den chriſtlichen Nationen aber, wenn auch mit Unterbrechungen, ſie fort und fort wachſen ſehen, legt das nicht die Vermuthung nahe, daß ſie eben in ihrem Chriſtenthum, und beſonders im Evangelium, eine unerſchöpfliche Quelle der Cultur, einen ſteten Trieb und Sporn zum Fortſchritt haben, ja die Vermuthung, daß am Ende beide, Chriſtenthum und Bildung, ſo eng verwachſen ſind, daß ſie mit einander ab- und zunehmen, ſtehen und fallen? — Dies führt uns zur Erkenntniß, daß *das Chriſtenthum die Quelle und der Träger aller wahren Bildung iſt*, und auf dieſer Erkenntniß beruht die Möglichkeit, aus

dem Zwieſpalt zwiſchen dem modernen Bildungsbewußtſein und dem chriſtlichen Glauben herauszukommen zur Verſöhnung beider. Jener Satz läßt ſich begrifflich und hiſtoriſch nachweiſen. Laſſen Sie mich nach dieſen zwei Seiten hin Einiges andeuten.

Was iſt denn der Begriff, das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums, und was der Begriff von Bildung? — Ich muß hier ſogleich manchen, vielleicht auch unter Ihnen herrſchenden Irrthümern begegnen.

Das Weſen des Chriſtenthums iſt nicht eine bloße Summe neuer Lehren; es iſt z. B. nicht, wie Leſſing behauptete, „eine praktiſche Lehre von der perſönlichen Unſterblichkeit;“ es hat mit Thatſachen angefangen, mit Realitäten, und die Lehren ſind eben nur im Zuſammenhang mit dieſen zu erfaſſen. Hinter dem erſten Wort: „thut Buße!“ ſteht daher gleich die Hinweiſung auf eine göttlich veranſtaltete Thatſache, die es zunächſt mehr zu ergreifen als zu begreifen gilt: „denn das Himmelreich iſt nahe herbeigekommen.“ Chriſtus ſtellt ſich uns deßhalb auch im Evangelium nicht als bloßen Lehrer dar, ſondern als das erſchienene Heil und Leben ſelbſt, nicht als Einen, der bloß Wahrheiten vorträgt, ſondern als den, der die Wahrheit ſelber iſt. „Ich bin die Wahrheit und das Leben.“ —

Das Chriſtenthum iſt auch nicht, wie Kant will, „die Religion des guten Lebenswandels.“ Den haben viele Weiſe längſt vor Chriſtus gepredigt, wenn gleich nicht ſo vollkommen. Es iſt nicht ein Inbegriff ſittlicher Lebensvorſchriften, wie die Rationaliſten alter und neuer Zeit meinen, die da glauben, die Hauptſache im chriſtlichen Glauben ſeien die allgemeinen Ideen der Furcht Gottes, der Rechtſchaffenheit, der Tugend, der Liebe u. ſ. w. Dieſe Ideen und moraliſchen Vorſchriften waren nicht die ſpezifiſch neue Botſchaft, die von Chriſto und den Apoſteln ausging; ſie wurden allerdings vom Chriſtenthum in ein neues Licht geſtellt, vertieft, verſchärft und erweitert; aber ſie waren vorher ſchon vorhanden, zumal im alten Bunde (vergl. das Gebot der vollkommenen, heiligen Gottes- und Nächſtenliebe 5 Moſ. 6, 5; 3 Moſ. 19, 2 u. 18; der Feindesliebe 2 Moſ. 23, 4—5 u. A.).

Man werfe doch einen Blick in die Schriften der Apoſtel! Stellen ſie denn als das Weſentliche ihrer neuen Lehre gewiſſe ſittliche Lebensregeln voran? Nein, ihre Ermahnungen zur

Heiligung, Liebe u.ſ.f. erſcheinen überall nur als Zugabe zu der vorausgegangenen Gabe und Hauptſache, der Botſchaft von Jeſu Chriſto, ſeinem Tod, ſeiner Auferſtehung und dem ganzen durch ihn erworbenen und nun der Welt ſich darbietenden Heil. Gnade und Frieden mit Gott durch Jeſum Chriſtum verkündigen und wünſchen ſie überall zuerſt, und was ſie nachher von beſonderen Ermahnungen und Vorſchriften hinzufügen, das fordern ſie nur als Conſequenzen, die erſt aus dieſer neuen Offenbarung und dem dadurch neugeſtalteten Verhältniß der Menſchen zu Gott ſich ergeben, d. h. ſie fordern es als eine Frucht, die hervorwachſen ſoll aus dem Glauben an Jeſum Chriſtum. Auch Johannes, der Prediger der Liebe, auf den man bei jener Auffaſſung ſich gerne beruft, ſtellt im Evangelium und in den Briefen nicht gewiſſe ſittliche Maximen, ſondern das als das Weſentliche und Neue ſeiner Lehre voran, daß „das Leben erſchienen" ſei in dem Wort, das von Anfang war — „und wir," ſagt er, „haben geſehen und zeugen und verkündigen euch das Leben." Auch er, und er beſonders, verkündigt ſeine Botſchaft nicht als eine bloße Summe von Wahrheiten und Sittenregeln, ſondern als eine Lebenskraft, als die Offenbarung einer göttlich angelegten Geſchichte. Und wozu? Etwa bloß dazu, daß unſer Wandel moraliſch beſſer werde? Nein, weit mehr: „auf daß ihr Gemeinſchaft habt mit dem Vater und mit ſeinem Sohn, Jeſu Chriſto" (1 Joh. 1, 2—3). Das Chriſtenthum geht alſo nicht etwa bloß darauf aus, den Menſchen rechtſchaffen zu machen, ſondern ihn mit Gott zu verſöhnen und zu vereinigen, und zwar auf dem Wege, der durch die neue Offenbarung Gottes in Chriſto, durch das „erſchienene Leben" eröffnet wurde. Ohne daß man die Schriften der Apoſtel auf's Aeußerſte verdreht, das Erſte zuletzt und das Letzte zuerſt ſetzt, iſt es rein unmöglich, zu behaupten, ſie ſtellen als das Weſentliche ihrer Lehre gewiſſe moraliſche Vorſchriften auf.

Aber kann man ſich für jene Anſicht nicht auf die urſprüngliche Lehre Chriſti ſelbſt berufen? So thut es z. B. Baur, wenn er unter Hinweiſung auf die Bergrede, die Parabeln u. A. ſagt, „das Weſen des Chriſtenthums ſei die Lehre vom Reich Gottes, den Bedingungen ſeiner Theilnahme, um den Menſchen in ein ächt ſittliches Verhältniß zu Gott zu ſetzen;" der ſpezifiſche Vorzug des Chriſtenthums vor andern Religionen ſei „das allgemein

Menschliche, Universelle, — der rein sittliche Charakter seiner Thatsachen und Lehren." Es ergibt sich dies aus denselben Gründen als zu unbestimmt und einseitig. Es handelt sich im Christenthum nicht bloß um „ein ächt sittliches Verhältniß des Menschen zu Gott," sondern um ein neues, durch eine bestimmte Person, durch Christus vermitteltes. Jene Reden Jesu bildeten nur den Ausgangspunkt seiner Lehre, den allgemeinen Grundriß, mit dem er zunächst die Gewissen anzufassen suchte. Von da schreitet er aber pädagogisch weiter und enthüllt nach und nach die Bedeutung seiner eigenen Person für den Eintritt in jenes Reich, seine Stellung als Mittelpunkt des Heils (z. B. daß er sein Leben gebe zu einer Erlösung für Viele u. s. w.; vergl. Matth. 20, 28 und besonders die Reden Jesu bei Johannes). Es ist daher schief, bloß jenen Anfangspunkt in's Auge zu fassen. Nachher muß ja auch Baur gestehen, daß es „doch nur die Person seines Stifters ist, an der die ganze weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums hängt."

Wir kommen daher zu dem Schluß: das Wesentliche des Christenthums ist objektiv Christus selbst und die von seiner Person ausgehende Heilsgeschichte; subjektiv: der Glaube an ihn als den, der das erschienene Heil ist, also die Erfahrung jener Heilsgeschichte am eigenen Herzen. Das Christenthum will die Menschen zu Gott, zu ihrer wahren Bestimmung zurückführen auf Grund der Erlösung und Versöhnung, die durch Christus geschehen ist. Dies ist das spezifisch Neue in der ganzen Lehre Christi und der Apostel. In jeder Religion sucht der Mensch irgendwie Gott zu nahen, Gott wohlzugefallen oder ihn zu versöhnen. Aber der Weg zu diesem Ziel ist ein sehr verschiedener. Bei den heidnischen, ja auch bei allen nicht ächt christlichen Religionsformen sind es eigene Leistungen des Menschen, Opfer, Büßungen, gute Werke u. s. f., oder auch, wie der Rationalismus und die moderne Aufklärung meint, moralische Grundsätze und rechtschaffenes Leben. Das Christenthum tritt dem Allem entgegen; es leugnet, daß der Mensch das Wohlgefallen des heiligen Gottes, der seine Kinder nicht bloß äußerlich ehrbar, sondern vollkommen sehen will, wie Er vollkommen ist (Matth. 5, 48), erwerben könne ohne die Gnade, daß er den Ruhm, den er vor Gott haben sollte, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, erlangen könne außerhalb der Gemeinschaft mit dem allein und vollkommen Gerechten,

mit Chriſtus. Und deßhalb erklärt es: es gibt nur Einen Weg, der zum Ziel führt, und der heißt: Chriſtus. — „Ich bin der Weg.“ — Das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums iſt alſo die Zurückführung, Wiedervereinigung der Menſchen mit Gott auf dem Weg, der Chriſtus heißt und iſt. — Halten wir das einen Augenblick feſt, bis wir auch gefunden haben werden, was denn das eigenthümliche Weſen der Bildung iſt.

Bei keinem Begriff thut es mehr Noth, Wahres und Falſches zu unterſcheiden, kein Wort wird ſo arg mißbraucht und mißverſtanden, als dieſes hochtönende Loſungswort unſerer Zeit. Unſer Jahrhundert will ja vor allen das Zeitalter der „Bildung“ ſein. Nichts iſt heute ſo verpönt, als für „ungebildet“ zu gelten; daher es denn auch der „gebildeten“ Hausknechte bereits nicht wenige gibt. Wie Viele ſind ſich aber wohl in unſrer Zeit bewußt, worauf denn eigentlich alle wahre Bildung beruht? Iſt es nicht eine Thatſache, daß gewiſſe äußere Manieren, einige Gewandtheit im Umgang, eine kleine Summe von Phraſen für den täglichen Verkehr und ein ganz flüchtiges Geleſen- oder auch nur Gehörthaben von den bekannteſten Produkten der Literatur ſammt faſhionabler Kleidung bei den Meiſten hinreicht, den Anſpruch auf „Bildung“ zu erheben? — Sollte denn aber das genügen? Kann denn nicht ein in die größte ſittliche Rohheit und Zuchtloſigkeit verſunkener Menſch ſich etwa auch dieſen äußeren Firniß von Bildung aneignen, ohne ſeinen verwilderten innern Zuſtand viel reformiren zu müſſen? Werden wir ihn deßhalb ſchon für gebildet halten können? — Wir fühlen da ſogleich, daß es ſich bei wahrer Bildung um eine innere Geſtaltung des ganzen Geiſtes- und Gemüthslebens handelt, nicht um bloße Kenntniſſe und Fertigkeiten oder äußere Dreſſur.

Dem Wortſinn nach nennen wir eine Sache gebildet, wenn ſie ausgeſtaltet, fertig, vollendet iſt, wenn ſie das iſt, wozu ſie werden ſollte, alſo ihren Zweck erreicht hat. So iſt auch der Menſch gebildet, wenn alles in ihn Gelegte entwickelt und ausgeſtaltet iſt, wenn er den Zweck erreicht hat, zu dem er geſchaffen wurde. Es fragt ſich alſo zunächſt, was dieſer Zweck iſt, was die Natur, der Umfang und die Beſtimmung der in Jeden gelegten Anlagen, was das Ziel iſt, das er zu erreichen hat. Es iſt klar, daß je nachdem Einer dieſe Aufgabe, d. h. den ganzen Lebenszweck des Menſchen höher oder niedriger ſtellt, auch ſeine

Begriffe von Bildung sich höher oder niedriger gestalten müssen. Was ist aber in Wahrheit jenes Ziel? Kein anderes als Gott selbst. Gott ist das ewige Urbild, nach dem der Mensch sich bilden, *Gottähnlichkeit* das Ziel, zu dem er durch Ausbildung und Ausgestaltung aller in ihn gelegten Kräfte gelangen soll. Seine göttliche, geistig-sittliche Anlage weist ihn auf nichts Geringeres hin. Daher steht schon am Uranfang aller göttlichen Offenbarung: „Gott schuf den Menschen *Ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes* schuf Er ihn." Kein Dichter, der je von Menschenwürde sang, hat die Idee des Menschen großartiger aufgefaßt, als es hier geschieht, und kein Weiser hat je vorher unsere Bestimmung so unermeßlich hoch gestellt, als es Christus thut, wenn er sagt: „ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Das classische Alterthum drang nirgends bis zur Höhe dieser Anschauung durch; es hatte von der Bestimmung des Menschen noch keine des Menschen würdige Vorstellung; denn ihm fehlte der Gedanke menschlicher Vollkommenheit, der Gedanke der Gottähnlichkeit. Erst *die heilige Schrift hat den Menschen den vollen Begriff ihrer eigenen Würde zurückgegeben, und das erhabenste Bildungsprinzip und Bildungsziel aufgestellt*, über das hinauszugehen ebenso der Philosophie als der Religion unmöglich ist, in der Lehre, der Mensch sei *nach* Gott, also auch *zu* Gott geschaffen. Wer dieses Ziel herabdrückt und sich mit einem niedrigeren begnügt, verletzt seine eigene Würde und wird nie gebildet im höchsten Sinne des Wortes!

Deßgleichen wird derjenige dieses Ziel nicht erreichen, der nicht alles das, was zum göttlichen Ebenbilde gehört, alle geistigen und sittlichen Fähigkeiten, *gleichmäßig* ausbildet nach der göttlichen Absicht, d. h. mit allen Mitteln, die Gott dazu darreicht, und gemäß dem Endziel, das Er uns gesteckt. Unendlich häufig bildet man aber eine jener Fähigkeiten *auf Kosten der Uebrigen* aus, namentlich die Erkenntniß auf Kosten des Herzens und Willens. Man füllt Verstand und Gedächtniß mit allerlei Wissen an, und schleift und polirt dabei das äußere Benehmen, ohne vor Allem darnach zu streben, daß Herz und Gewissen immer schärfer, zarter, feinfühlender, daß der Wille immer mehr in Zucht genommen und auf dem Wege des Gehorsams

zur wahren Freiheit und Selbstbeherrschung geführt werde. Daher oft so viele innere Roheit bei aller äußeren Politur.

Da stehen wir an der Wurzel aller falschen Bildung, aller Afterkultur. In sie geräth der Mensch durch Vernachlässigung der sittlichen Zucht an sich selbst; und er ist schon im Paradies in sie gerathen. Die erste Sünde, wie sie die Schrift erzählt, war nichts Anderes als ein Versuch, die Erkenntniß einseitig auszubilden auf Kosten des Herzens und Willens. Die Menschen wollten „wissen, was gut und böse ist", in der Erkenntniß wachsen, aber ohne zu fragen, ob auch Herz und Willen dadurch auf eine höhere Bildungsstufe erhoben würden; sie wollten „sein wie Gott", aber ohne sich Gott zu nähern auf dem gottgeordneten Wege des Gehorsams, der sittlichen Zucht an sich selbst. Da ward die neue Bildungsstufe, die sie erreichten, eine Mißbildung, und durch jede folgende Sünde ward dieselbe noch vergrößert. Denn jede Sünde hat eine mißbildende Kraft für die sittlichen und dadurch auch für die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen. Das lehrt die Erfahrung gerade so wie das Wort Gottes. Seit dieser durch die Allgemeinheit der Sünde herrschend gewordenen Mißbildung kann der Mensch zum Ziele der Gottähnlichkeit nicht mehr auf geradem Wege gelangen, d. h. durch einfache Fortsetzung der angefangenen Entwicklung, sondern nur durch eine Rückkehr von der falschen Entwicklungsbahn zur wahren; und was die Schrift unter „Bekehrung" versteht, ist im Grunde nichts Anderes als diese Rückkehr aus der Mißbildung, dadurch wir Gott immer unähnlicher werden, zur wahren, ächten, d. h. sittlich heiligen Bildung, durch die wir Gott wieder ähnlicher werden.

So kommen wir zu dem Resultat: die wahre sittliche Bildung, Bildung im höchsten Sinne des Wortes ist nichts Anderes als die Rückbildung in das göttliche Ebenbild. Und wie kann diese geschehen? Da die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit des Menschen durch die mißbildende Kraft der Sünde nun einmal vielfach entstellt und verwischt, und anderseits unsrer ewigen Urbild, Gott, ein unsichtbares ist, so war vor Allem nöthig, daß Gott uns sein heiliges Ebenbild wieder in vollkommener Gestalt vor Augen stellte als ein Muster und Ideal, aus dem wir ihn und damit auch uns selbst, unser wahres Wesen, unsere Bestimmung, unser hohes Bildungsziel wieder zu erkennen ver-

mögen, d. h. jene Rückbildung war und iſt nicht mehr möglich ohne Chriſtus, der „das Ebenbild des unſichtbaren Gottes“ (Kol. 1, 15) und zugleich der reine, ſündloſe, vollkommene Menſchenſohn iſt, in welchem daher das Menſchliche in ſeiner vollendeten Gottebenbildlichkeit zur Erſcheinung gekommen iſt. Nach dieſem Muſter ſich neu zu geſtalten oder vielmehr ſich geſtalten zu laſſen, darauf beruht jetzt alle wahrhafte Bildung. Nur wer das Bildniß des einzig Vollkommenen in ſich aufnimmt und ausprägt, der iſt und wird immer mehr gebildet, gottähnlich, vollkommen; der allein erfüllt ſeinen Schöpfungszweck und erreicht ſeine Beſtimmung.

Sehen Sie nun, was wir gefunden haben. Das Chriſtenthum will die Menſchen zu Gott zurückführen auf dem Wege, der Chriſtus heißt; und die Bildung im höchſten Sinne iſt nichts Anderes als Rückbildung zu Gott, zur Gottähnlichkeit, was gleichfalls durch Chriſtus vermittelt werden muß, — wo bleibt da die Differenz zwiſchen Bildung und Chriſtenthum? Die Kluft iſt ausgefüllt, das einigende Band gefunden: Zweck und Ziel iſt bei beiden das Gleiche, beide wollen den Menſchen zu Gott und dadurch zur Erreichung ſeiner Beſtimmung führen. Das Chriſtenthum iſt ſelbſt Bildung, wahre, ſittliche, höchſte Bildung, und Bildung im höchſten Sinne des Wortes iſt gar nicht mehr möglich ohne das Chriſtenthum!

Man ſehe doch nur einen ſchlichten, nicht viel äußere Bildung beſitzenden, aber vom Geiſt Chriſti, von ächter, geſunder Frömmigkeit beſeelten Mann, wie er innerlich gebildet wurde durch das Chriſtenthum, welch zartes Schicklichkeitsgefühl, welch richtiger Takt, welch ſicheres Urtheil beſonders über den ſittlichen Werth einer Perſon oder Handlung ſich nach und nach in ihm erzeugte. Da zeigt ſich der wahrhaft bildende Einfluß des Chriſtenthums oft in überraſchender Weiſe.

Nur die falſche, bloß äußerliche, die religionsloſe, chriſtusloſe Bildung, die dieſen Namen gar nicht verdient, weil ſie nur Dreſſur iſt, ſteht mit dem Chriſtenthum in unverſöhnlichem Gegenſatz, wie auch ein falſches einſeitiges Chriſtenthum mit der ächten Bildung und Wiſſenſchaft ſtets in Conflikt gerathen wird. In ihrem wahren Weſen erkannt zeigen beide ſofort eine tiefe innere Einheit. Denn „Kunſt iſt Nachahmung Gottes“, ſagt Michel Angelo treffend; alle wahre Bildung und Wiſſenſchaft

hat die Eine Tendenz, das menschliche Leben wieder wahrhaft gottähnlich zu machen, und das eben ist auch die Aufgabe des Christenthums. Was also immer in der ganzen alten und neuen Cultur, was in Wissenschaft und Kunst den Menschen wahrhaft bildet, veredelt, was ihn tiefer hinein in die Wahrheit, näher zu Gott hinführt, das widerstreitet so wenig dem Christenthum, daß es ihm vielmehr vorarbeitet und die Brücke wird, auf der es in die Herzen einziehen, oder die Stütze, durch die es sich immer mehr darin befestigen kann; und was in dem christlichen Glauben ächt christlich, d. h. göttliche Wahrheit ist, das kann so wenig die wahre Bildung hindern, daß es vielmehr die reinste und und reichste Quelle und der sicherste Träger derselben ist!

So können wir die Einheit von Bildung und Christenthum aus dem Wesen beider erkennen. Sie läßt sich aber auch historisch nachweisen.

Gleich bei jenem ersten Aufeinanderstoßen christlicher Wahrheit und classischer Bildung bei der Predigt des Apostels Paulus auf dem Areopag in Athen (Apostelgesch. 17) sehen wir auch schon, wie beide auf einander hinweisen. Der Apostel citirt in seiner Rede aus griechischen Dichtern: „als auch etliche Poeten bei euch gesagt haben: wir sind seines Geschlechts." Daran konnte er nun anknüpfen. Man vergleiche auch das Citat 1. Kor. 15,33, den Vers aus Menander, und Tit. 1, 12, den Hexameter aus Epimenides, wodurch Paulus einige Belesenheit in der classischen Literatur bekundet. Und so geschah es auch sonst. Wo immer etwas von göttlichem Licht und göttlicher Wahrheit sich vorfand in der griechischen Cultur, d. h. wo sie wahrhaft bildend war, da wurden daraus Anknüpfungspunkte für die Predigt des Evangeliums, da hat das Christenthnm, weit entfernt, diese auf anderem Boden gewachsenen Wahrheitselemente zu verschmähen, sie bereitwillig aufgenommen, erweitert, vertieft, verklärt und eben dadurch seine innere Verwandtschaft mit allem Wahren und wahrhaft Bildenden bewiesen. Alle wirklichen Schätze jener classischen Bildung konnte die christliche Kirche nach und nach sich aneignen, und die unzähligen Hilfsmittel, die Kunst und Wissenschaft ihr boten, zu ihrer eigenen inneren Ausgestaltung, zur tieferen Begründung und Systematisirung ihres Glaubens, wie zu ihrer äußeren Verbreitung trefflich verwerthen, während auf der anderen Seite, freilich mit viel weniger Glück, auch von vielen Trä-

gern der heidnischen Cultur in richtiger Erkenntniß ihrer mannigfachen Berührungspunkte mit dem christlichen Glauben eine Reihe von Versuchen unternommen ward, der alternden griechischen Geistesbildung durch Verbindung mit christlichen Wahrheiten neues Leben einzuflößen, insbesondere die ausgetretenen Denkformen der griechischen Philosophie durch Aufnahme christlich religiösen Inhalts wieder zu bereichern.

Sie brauchte in der That eine Stütze, einen wahrhaft lebendigen Träger, diese classische Bildung, sollte sie vor gänzlichem Untergang bewahrt bleiben. Wo sie nicht auf dem Grund sittlich religiöser Wahrheiten ruht, da kann sie sich nie auf die Dauer erhalten, da ist sie unfähig, ihre Völker vor dem Tod, auch nur vor dem geistigen Hungertod, geschweige vor dem politischen Untergang zu bewahren! Griechenland und Rom waren nie „gebildeter" im modernen Sinne, ihre Bildung war nie so sehr Gemeingut des Volkes geworden, als da sie anfingen unterzugehen! Beherzigenswerthe Thatsache für Alle, die da meinen, daß Bildung, d. h. die öffentliche, möglichst allgemeine Pflege der Wissenschaften und Künste, an sich schon eine ausreichende Garantie für die Zukunft eines Volkes biete, die da glauben und es leider auch schon dem deutschen Volke einreden, seine Zukunft beruhe auf dem Uebergang vom positiven Christentum zur bloßen Humanitätsbildung und Humanitätsreligion! Was dann sein Schicksal wäre, das steht auf den Trümmern Griechenland's deutlich geschrieben! — Der humanen Bildung des classischen Alterthums fehlte die rechte sittlich religiöse Basis. Das ganze Leben, alle staatlichen, bürgerlichen und socialen, alle Familienverhältnisse waren dort „im tiefsten Grund auf Selbstsucht gegründet" *); daran sind jene Völker zu Grunde gegangen. Und daran gehen heute noch alle nichtchristlichen Culturvölker nach und nach zu Grunde. Ihre Bildung kann diese unaufhaltsam zur Zerrüttung führende Grundlage weder verleugnen noch überwinden.

Zur Rettung der Gesellschaft sammt ihrer Cultur war eine neue, entgegengesetzte Lebensbasis nöthig, die der selbstlosen

*) Siehe die nähere Nachweisung hievon bei C. Schmidt: „Die bürgerliche Gesellschaft in der altrömischen Welt und ihre Umgestaltung durch das Christenthum", Leipzig 1857.

Liebe. Und wer anders konnte dieses neue Prinzip in die Welt einführen, als die Religion, deren Herzpunkt der Glaube an die sich für die Menschen in den Tod opfernde Liebe des Gottes- und Menschen-Sohns ist? Das Christenthum allein konnte diese große Mission erfüllen und hat sie auch in einer Weise erfüllt, daß die Heidenwelt bald voll Verwunderung ausrief: „seht wie sie sich untereinander lieben!“ Durch Einführung dieses Princips aber hat das Christenthum die ächte Humanität für immer gerettet; es ist dadurch der Träger, der einzig feste, sichere Träger und die einzig unerschöpfliche Quelle aller wahren sittlichen Bildung für alle Zeiten geworden.

Es hat diesen Beruf geschichtlich schon dadurch bewährt, daß es bei Auflösung der alten Bildung das bleibend Werthvolle derselben in sich aufnahm. Als die Stürme der Völkerwanderung die ganze griechisch-römische Cultur zu begraben drohten, da wurde die christliche Kirche ihre Hüterin und Pflegerin, und hat ihre Geistesschätze ins Mittelalter herübergerettet. Sie hat dann den Völkern des Abendlandes nach einander mit dem Licht religiöser Wahrheit auch das einer höheren und dauerhaften Bildung und Civilisation angezündet. Wie konnte das auch anders sein? Brachte sie ihnen doch die Erkenntniß Gottes als des Geistes, als des Vaters der Menschen, als dessen, der die Liebe ist, die Erkenntniß der Menschheit im Licht des göttlichen Heilsrathschlusses in Christo und der ganzen, sich hieraus für sie ergebenden sittlichen Aufgabe. Und welche Bildungs-Keime und Kräfte für das persönliche, häusliche, bürgerliche und staatliche Leben in diesen heiligen religiösen Grundanschauungen des Christenthums liegen, muß uns sofort klar werden, wenn wir den mißbildenden Einfluß verkehrter Vorstellungen von Gott und dem Menschen auf das ganze Leben der Heiden dagegen halten! — Erst von dieser Zeit an treten die meisten jener abendländischen Völker als mitbewegende Faktoren in die Geschichte ein; sie verdanken also ihre ganze weltgeschichtliche Bedeutung der Berührung mit dem Christenthum. Jetzt erst wird ihre Sprache Schriftsprache, jetzt erst erwacht ihre Literatur. Es erzeugt sich in ihrem Schoß unter der Pflege der Kirche auf christlicher Grundlage eine neue abendländische Kunst und Wissenschaft, zu deren Aufbau aber auch die alte classische Cultur manchen brauchbaren Stein liefern darf. Diese neue Bildung nimmt dann in ver-

ſchiedenen Ländern allmälig ein etwas verſchiedenes Gepräge an je nach der nationalen Eigenthümlichkeit des Volks, die das Chriſtenthum, weil darin beſondere Bildungskräfte und Aufgaben liegen, nie zerſtört, ſondern nur mit ſchonender Hand zu reinigen und zu läutern ſucht. Und als der Kirche mit der Verdunklung des göttlichen Wortes das ächte Bildungsprinzip wieder verloren zu gehen, als die abermals herrſchend gewordene Selbſtſucht und die von ihr unzertrennliche Sittenloſigkeit die Welt aufs Neue einer heidniſchen Roheit entgegenzuführen drohte, da griff die Reformation, d. h. das chriſtliche Gewiſſen, wieder zurück auf das Evangelium, holte aus ihm den unwandelbar feſten Grund aller wahren Geiſtes- und Herzensbildung wieder hervor, die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit, und gewann hiermit zugleich auch die ſtärkſte Triebfeder aller ächten Culturentwicklung, das Prinzip der Gewiſſensfreiheit, das Recht der freien Prüfung und Forſchung.

Und dieſes nur auf dem Boden des Evangeliums mögliche Prinzip iſt die Mutter der ganzen neueren Cultur geworden. Es hat, ſeitdem es auf den Leuchter geſtellt wurde, nicht nur der Forſchung auf allen Gebieten des Wiſſens einen unerhörten Aufſchwung verliehen, alſo daß das Zeitalter der Cultur eigentlich jetzt erſt recht angebrochen zu ſein ſcheint, ſondern auch zur Verbreitung geiſtig ſittlicher Bildung unter dem Volk das Allermeiſte beigetragen. Die umfaſſendſte Bildungsanſtalt der neueren Zeit, die Volksſchule, iſt eine Tochter der evangeliſchen Kirche; und ſchon um ihretwillen wird man es zugeſtehen müſſen, daß für die chriſtliche Bildung des deutſchen Volkes Niemand großartiger, durchgreifender wirkte als Luther. — Daß man heute nicht mehr bloß von gebildeten Individuen oder Ständen, ſondern von ganzen gebildeten Völkern reden kann, iſt hauptſächlich die Frucht dieſer von der Reformation geſchaffenen allgemeinen Bildungscanäle. Daß ſeitdem die Kluft zwiſchen den gelehrten Ständen und dem niederen Volk je länger je mehr ſchwand, daß allmälig das ganze Leben, auch das öffentliche, bürgerliche, die ganze Geſetzgebung mehr und mehr den Charakter der Humanität annahm, das beruht in letzter Inſtanz auf der Zurückgabe der h. Schrift, dieſer unerſchöpflichen Bildungsquelle, in die Hand des Volkes, auf der reformatoriſchen Aufhebung der Kluft zwiſchen Prieſtern und Laien, auf der Herſtellung des allgemeinen

Priesterthums (1 Petr. 2, 9), auf der durch das Evangelium wieder erlangten Erkenntniß der geistigen Freiheit und Selbständigkeit jedes einzelnen Menschen! —

Sollte das nun auf einmal anders geworden sein? Sollte das Christenthum, nachdem es Jahrtausende hindurch der Träger, ja der innere Nerv aller ächten Culturentwicklung gewesen war, sich nun gegen die in seinem eigenen Schoß und zumeist durch seine Anregung aufgewachsene Bildung in feindseligen Gegensatz stellen? Sollte es überhaupt aufgehört haben, mit den Schwingungen seines innern Lebens auch den Geist wahrer Bildung, ächter Humanität zu verbreiten? — Wer leuchtet denn heute noch, ja heute mehr als je früher, mit der Fackel religiös sittlicher Cultur in die Finsterniß heidnischer Barbarei hinein? Ist es etwa die moderne Bildung für sich, ohne das Christenthum? Sind es wandernde Naturforscher und Gelehrte, die auf Entdeckungen in fernen Ländern ausgehen, um das Wissen der Heimat zu bereichern, aber sich keine Zeit und Mühe nehmen, zur sittlichen Hebung der Eingebornen irgend etwas Nachhaltiges beizutragen? Oder sind es die mit der Heidenwelt angeknüpften Handelsverbindungen, bei denen es meist nur auf die Ausbeutung dieser Länder abgesehen ist, und durch welche die betreffenden Völker in der Regel nicht nur gehoben, sondern oft (man denke nur an Branntwein, Opium und den Sclavenhandel!) einem noch schnelleren Ruin entgegen geführt werden? Gab es nicht auf vielen Küsten Jahrhunderte hindurch Handelsniederlassungen, ohne daß von ihrer Seite irgend welche Bildungsanstalt für die Eingebornen gegründet worden wäre? Je näher der Küste, je mehr berührt vom Handel der christlichen Welt, desto verkommener sind meistens die Heiden, zum deutlichen Beweis, daß Cultur im Dienst der Selbstsucht in der That schlecht dazu angethan ist, den geistigen Zustand eines Volkes zu heben!

Nein, nicht die Berührung mit äußerer Cultur, sondern das Evangelium war und ist heute noch unter den Heiden der Bahnbrecher der Gesittung, die christliche Kirche ist es, die neuerdings ihre Missionsaufgabe wieder erkannt und energisch angefaßt hat, deren Sendboten, wo sie immer festen Fuß fassen können, nicht bloß durch Predigt und christliche Unterrichtsanstalten die Finsterniß heidnischen Aberglaubens bekämpfen und dabei oft genug der Habsucht und Tyrannei der Colonisten ge-

genüber sich zu Anwälten der unterdrückten Heiden, ihrer Freiheit und Menschenrechte machen (ich erinnere nur an einen Thomas Coke, Burchell, Knibb in Westindien, van der Kemp im Kapland u. A.), sondern durch Mittheilung genauerer Kunde über bisher wenig oder gar nicht bekannte Länder, Völker, Sitten, Sagen und Sprachen auch der Heimat neue Bildungsquellen eröffnen und deren Wissenschaft in vielen Zweigen bereichern! Durch ihre Arbeit, durch die neustens sich immer bedeutender zeigenden Fortschritte des Christenthums unter den Heiden sehen wir eine Reihe barbarischer Völker allmälig zu Culturvölkern werden und auf den Schauplatz der Weltgeschichte treten. Durch das Evangelium wird ihre Sprache Schriftsprache; mit der Bibelübersetzung beginnt ihre Literatur. Durch den Einfluß christlicher Sitte und Freiheit, christlicher Ordnung, Arbeit und Thätigkeit werden die Hilfsquellen des Landes flüssig, hebt sich der Wohlstand, veredeln sich alle bürgerlichen und socialen Verhältnisse. —

Oder bleiben wir bei unsrer *germanischen Bildung* und Wissenschaft stehen, so muß zwar eingestanden werden, daß die Kirche längst nicht mehr der ausschließliche Träger derselben ist; wir haben ja oben gesehen, wie vielfach sich unsre moderne Cultur geradezu in Gegensatz gegen das Christenthum stellt. Trotzdem kann nur eine sehr oberflächliche Geschichtsbetrachtung verkennen, daß auch *unsre deutsche Bildung und Wissenschaft* — und sie ist in manchen Zweigen ohne Frage die erste — *in den wesentlichsten Stücken eine Frucht des Christenthums, des Evangeliums* ist, ja daß sie selbst in den Zweigen, die dem Christenthum feindlich gegenübertreten wollen, unwillkürlich, bewußt oder unbewußt, mittelbar oder unmittelbar noch vom Geist des Christenthums mitgetragen, noch einigermaßen von christlichen Anschauungen beherrscht oder doch stark beeinflußt ist.

Schon unsre deutsche *Schriftsprache* ist eine durch das Evangelium gewordene und in ihren besseren Bestandtheilen von ihm erfüllte. An der Spitze der germanischen Literatur steht bekanntlich als ihr ältestes Denkmal die gothische Bibelübersetzung des Bischofs Ulfilas wie „eine Weissagung von dem Beruf und der Richtung des ganzen Volks.“ Am Anfang der neuhochdeutschen Sprache steht als deren Kern und Grundlage die Bi-

belüberſetzung Luthers, der hiemit unſre Sprache neu und ſchöpferiſch geſtaltete „in einem Maße, wie vielleicht nie ein Geiſteswerk auf eine Sprache bildend und vertiefend eingewirkt hat*).“ Die neuhochdeutſche Sprache, die wir heute noch ſprechen — denn wir ſind von der Luthers nur ſehr wenig und meiſt zum Schaden der Kraft und des Ausdrucks abgewichen —, iſt dem Leib und Geiſt nach der proteſtantiſche Dialekt, der ſeine „Freiheitathmende Natur“, ſeine Kraft, Fülle und Schönheit, wie ſeine Einbürgerung als Schriftſprache in der gebildeten und gelehrten Welt (die vorher ſtets lateiniſch ſchrieb) hauptſächlich Luthern und dem Evangelium verdankt.

Auch unſere deutſche poetiſche Nationalliteratur, die reichſte aller Völker, verleugnet den chriſtlichen Boden nicht, auf dem ſie erwachſen iſt. An den Markſteinen ihrer verſchiedenen Perioden finden wir chriſtliche Geiſtesprodukte von tonangebender Bedeutung. Aus der althochdeutſchen Poeſie ragt als merkwürdiger Beweis, wie ſchnell und tief das Chriſtenthum in deutſches Blut und Leben überging, jenes großartige chriſtliche Epos, der altſächſiſche Heliand (Heiland) hervor. Die erſte claſſiſche Periode unſrer Literatur, die Zeit unſeres nationalen Epos und Minnegeſangs im Mittelalter, trägt in ihrer höchſten Spitze und reinſten Blüthe den Charakter „der innigen Verſchmelzung des Deutſch-Nationalen und des Chriſtlichen.“ Am Anfang des Neuhochdeutſchen finden wir das evangeliſche Kirchenlied, wie es mit urplötzlicher Gewalt die Herzen des deutſchen Volks ergreift, und auch ſeitdem der lebendigſte Ausdruck ſeines religiöſen Denkens und Fühlens blieb. Wie viel trug es doch dazu bei, den deutſchen Volksgeſang zu veredeln und chriſtlich zu läutern! Und wer hat im vorigen Jahrhundert den Tag unſrer neuen claſſiſchen Literaturperiode nicht als Sonne aber als ſchöner Morgenſtern heraufgeführt? Es war Klopſtock, der in ſeinem Meſſias und in ſeinen Oden das Antik-Claſſiſche und das Deutſch-Chriſtliche mit einander verſchmolz, und in dieſer Verbindung den Grundton unſrer ganzen neueren Poeſie und Kunſt anſchlug, die, ſo viel ſie auch im Einzelnen ſich von ſpezifiſch-chriſtlichen

*) Vergl. hier Lübker, „Vorträge über Bildung und Chriſtenthum“, Hamburg 1863, S. 202 ff.; 267 ff. — R. v. Raumer, „die Einwirkung des Chriſtenthums auf die althochdeutſche Sprache“, Berlin 1845.

Ideen losgeſagt haben mag, doch gerade in ihren ſchönſten und erhabenſten Schöpfungen den Einfluß chriſtlicher Welt- und Lebensanſchauung nicht verleugnet, und überhaupt nur auf dem Boden einer chriſtlich gebildeten Nation werden konnte, was ſie iſt. Oder wäre es denn einem Euripides möglich geweſen, eine Göthe'ſche Iphigenie (geſchweige einen Fauſt!) zu ſchreiben? —

Aehnlich iſt es auch ſonſt mit unſerer Kunſt und Wiſſenſchaft. Freilich geht ſie neuerdings vielfach ihre eigenen Wege, oft ſogar im Gegenſatz gegen das Chriſtenthum. Aber man nehme einmal aus der deutſchen Muſik, Malerei, Bildhauerei, Baukunſt, und ebenſo aus den wichtigſten Zweigen der Wiſſenſchaft das vom Chriſtenthum Erzeugte, durch chriſtliche Ideen Angeregte oder Weitergebildete hinweg, und man wird ſehen, daß gerade das Herrlichſte, Geiſtigſte, Idealſte, d. h. das am Meiſten Bildende und Erhebende darin fehlt; ja man wird die Unmöglichkeit einer ſolchen Ausſcheidung ſogleich erkennen, weil eben das Chriſtenthum mit unſerer ganzen Cultur auf's Innerſte verwachſen iſt.

Oder betrachten wir unſer ſonſtiges Culturleben, das öffentliche und private. Woher kommt der uns Germanen vor den meiſten Völkern auszeichnende ernſte Arbeitsfleiß? Er iſt eine unſchätzbare Frucht des Evangeliums. Unſern heidniſchen Voreltern galt die Arbeit als eine Unehre. Und heute noch iſt da, wo das Evangelium keinen freien Lauf hat, die Rührigkeit, der Gewerbsfleiß, der Unternehmungsgeiſt des Volkes ein ungleich geringerer. Der bedeutende Unterſchied zwiſchen den evangeliſchen und katholiſchen Ländern in dieſer Hinſicht liefert wie überall, ſo beſonders auch in Deutſchland und der Schweiz eine Reihe unwiderleglicher Beweiſe hievon.

Woher ferner unſere Anſchauungen von Recht und Ordnung, von Freiheit und Geſetz, woher der humane Geiſt unſerer Juſtiz, unſerer bürgerlichen Einrichtungen? Zum größten Theil von dem, was das Evangelium uns gelehrt hat von Menſchenwürde und Menſchenliebe, von Menſchenrechten und Pflichten. Auf heidniſchem Boden gibt es nirgends eine feſte Schranke gegen den ärgſten Abſolutismus, gegen die ſchmählichſte Unterdrückung und Sclaverei. Meint doch ſelbſt ein Ariſtoteles, der Repräſentant des gebildetſten Heidenthums, nur ein Theil der Menſchen beſitze eine geiſtig vernünftige Seele, der Andere habe bloß eine

höhere Art von Thierseele und sei daher zur Sclaverei geschaffen! — Die einzig sichere Garantie der geistigen und daher schließlich auch der bürgerlichen Freiheit liegt im Evangelium. Ihm verdankt der moderne Culturstaat seine liberalen Einrichtungen.

Worauf beruhen endlich unsere heutigen Anschauungen von Ehe und Familie? Was hat dem weiblichen Geschlecht zu der freien und würdevollen Stellung verholfen, die es unter uns einnimmt? Was uns gelehrt, auch schon die Kinder als „kleine Majestäten" zu behandeln? Es war und ist der Einfluß des Evangeliums, das die Gleichheit aller Menschen vor Gott lehrt und Achtung gebietet vor jedem menschlichen Individuum um seines göttlichen Ebenbildes und seiner ewigen Bestimmung willen. Lassen Sie es mich hier aussprechen, meine Damen: Niemand hat bezüglich seiner Stellung in der Gesellschaft dem Christenthum so viel zu verdanken als Sie! Niemand hat von einem etwaigen völligen Aufgeben des Christenthums, von einer Herrschaft des Unglaubens so viel zu fürchten als Sie! Ihre Würde und Freiheit steht und fällt mit dem Christenthum! Wie wenig eine Cultur ohne das Evangelium, ohne Christus Sie schützt vor schmählicher Knechtschaft, das zeigt Ihnen jeder Blick auf alte und neue heidnische Culturvölker und die Stellung, welche Ihr Geschlecht dort einnimmt!

In der That, wir mögen unser heutiges Culturleben ansehen, von welcher Seite wir wollen, überall stoßen wir auf das Christenthum als die Alles tragende und durchdringende geistige Macht. Selbst ein Fichte, der doch gewiß eine sehr freie Stellung zum Christenthum einnahm, muß gestehen: „wir sind mit unserer ganzen Zeit auf den Boden des Christenthums niedergestellt und von ihm ausgegangen; es hat auf die mannigfachste Weise in unsere ganze Bildung eingegriffen, und wir würden insgesammt schlechthin nichts von allem dem sein, was wir sind, wenn nicht dies mächtige Prinzip in der Zeit vorhergegangen wäre. („Anweisung zum seligen Leben.")

Bei uns Deutschen gilt dies aber in ganz besonderem Grade. Denn kein Volk hat von Anfang an sich so innig dem Einfluß des Evangeliums hingegeben, keines hatte schon in seiner ursprünglichen Sittenreinheit und Charakterstärke eine solche Prädisposition für das Christenthum, keines hat darum auch den Geist desselben so tief in sich aufgenommen, keines sich so sehr zu dessen starkem

Träger in der Weltgeschichte gemacht, als das germanische. Darum wird auch keines sich und seine Cultur weniger von ihm losreißen vermögen. Mag es vornehm sein, den geschichtlichen Boden zu verleugnen, der uns sammt unserer Bildung heute trägt, — dankbar ist es gewiß nicht. Auch der Ungläubige kann sich dem Einfluß des Christenthums nicht ganz entziehen: er muß sich nähren von den Früchten einer Cultur, die das Christenthum schuf; ja selbst wenn er dieses angreift, muß er von ihm die meisten Waffen entlehnen, wie der, welcher Flecken in der Sonne entdecken will, das Licht hiezu von der Sonne selbst borgen muß. — —

Haben wir hiemit nun auch die geschichtlich gewordene Einheit von Christenthum und Bildung, ihre gegenseitige innere Durchdringung und Verschmelzung, zumal in unserem Volke, erkannt, so ist klar, daß es nichts Verkehrteres geben kann, als die Auseinanderreißung dieses prinzipiell und geschichtlich Zusammengehörenden. Daß darauf, wie wir früher sahen, so Viele hinarbeiten, und daß zu diesem Riß auch von kirchlich-gläubiger Seite fort und fort beigetragen wird, das ist das große Unglück unserer Zeit. „Der tief tragische Contrast, hat Einer treffend gesagt, der die ganze neueste Geschichte durchzieht, ist dieser, daß die nur im Schoß des Christenthums, durch Jahrtausende lange Einwirkung des Evangeliums möglich gewordene Humanitätsidee von der sie tragenden Wurzel losgerissen, ja mit dem Christenthum als einer für sie feindlichen, sie ertödten wollenden Macht in Conflikt gestellt wurde. Man will Cultur ohne die wahre Cultur, man will Civilisation ohne die Wurzel aller wahren Gesittung zu pflegen; man will den auf die Humanitätsidee gebauten Rechtsstaat, ohne doch jene Pflicht der Liebe und Selbstverleugnung anzuerkennen, ohne welche die freie und freudige Anerkennung der Rechte des Andern wie der Gesammtheit auf die Dauer nicht möglich ist. Gestehen wir es uns offen, in diesem Widerspruch liegt die Grundwurzel aller Conflikte und unheilschwangeren Krisen, von denen unsere Zeit bewegt ist!“ (Fabri a. a. O.) —

Halten Sie diesen unglückseligen Tendenzen gegenüber an der innern Einheit von Bildung und Christenthum fest, seien Sie billig genug, nicht zu vergessen, was wir, die sogenannten oder wirklichen Gebildeten, geschichtlich dem Christenthum verdanken, so ist für Sie die große, aber im Grunde unnatürliche und künstlich

geschaffene Kluft zwischen jenen ausgefüllt, oder doch eine Vereinigung beider angebahnt.

Wo Ihnen immer — um alles Bisherige in ein praktisches Resultat zusammenzufassen — jene Kluft vor Augen tritt, da fragen Sie, ehe Sie an den Widerspruch beider glauben: ist das wahre Bildung und wahres Christenthum, ist es nicht eine entstellte, verfälschte Form des Einen oder Andern? Keine Wahrheit ist ja unter der Behandlung der Menschen vor Verunstaltung sicher, auch nicht die christliche, und ebenso keine Kraft, kein geistiger Besitz vor Mißbrauch. Sehen Sie also überall statt auf die jeweilige Erscheinungsform, auf das wahre innere Wesen beider, da wird sich bald statt des Widerspruchs eine innere Verwandtschaft zeigen. — Kommen Ihnen Resultate wissenschaftlicher Forscher zu Ohren, die mit der Schrift unvereinbar sind, so fragen Sie, ob dieselben wirkliche Resultate sind, ob nicht hierüber trotz aller Zuversichtlichkeit, womit sie oft, besonders in populären Schriften, als unumstößlich gewiß dargestellt werden, die wirklichen Sachverständigen noch so getheilter Ansicht sind, daß man besser thut, sein Urtheil vorerst noch nicht abzuschließen; und, wenn das nicht der Fall, ob nicht eine richtigere Auffassung und Erklärung der Schrift am Ende alle ernsteren Schwierigkeiten beseitigt. — Stoßen Sie sich an der Getheiltheit und Zerrissenheit der Kirche, so fragen Sie sich: darf ich dies dem Christenthum, d. h. Christo selbst, seinem Wort und Geist zur Last legen? Geht er nicht in den Tod mit der Bitte: „Vater, ich will, daß sie Eines seien?“ Hinterläßt uns nicht die altchristliche Zeit im apostolischen Bekenntniß als besonderen Glaubenspunkt die una sancta, die Eine heilige allgemeine christliche Kirche? Da werden Sie dann am Christenthum selbst weniger irre, wenn Sie auch an den einzelnen Kirchen viel Unvollkommenes und deßhalb Scheidungen Veranlassendes wahrnehmen.

Stoßen Sie sich an der kirchlichen Einseitigkeit und Befangenheit Vieler, die da meinen, außerhalb des Gränzpfahls ihrer Kirche sei fast lauter Irrthum, so erinnern Sie sich, daß das wahre Christenthum, d. h. Christus, Solchen gegenüber sagt: „ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle,“ und dabei verheißt: „es wird Eine Heerde und Ein Hirte werden.“ — Stoßen Sie sich an der Intoleranz mancher allzu eifrigen Vertreter der Orthodoxie, so fragen Sie einmal, ob es damit

beſſer ſtehe bei den Rationaliſten alter und neuſter Zeit (vergl. z. B. die Schweiz und Baden); und ſodann erinnern Sie ſich, daß das Chriſtenthum, weil es nicht eine, ſondern die Wahrheit, die abſolute Wahrheit ſein will, zwar Alles, was ſeinem Geiſt widerſpricht, als Irrthum, als verderblich bekämpfen muß, daß es aber zu ſolcher Bekämpfung keinerlei fleiſchliche Waffen geſtattet (2 Kor. 10, 4); es iſt intolerant auf die toleranteſte Weiſe; es zeugt nur gegen alles Widerchriſtliche in Lehre und Leben, aber es will und darf nicht zwingen. Derſelbe, der die Wahrheit iſt, iſt auch die große Geduld der Welt, und hat einſt den Jüngern, da ſie vorſchnell Einen, der ſich ihnen in der That, aber nicht in der Form anſchloß, nicht toleriren wollten, geſagt: „ihr ſollt es ihm nicht verbieten; wer nicht wider uns iſt, der iſt für uns," und hat ein anderes Mal, da ſie Feuer regnen laſſen wollten auf die ſie Abweiſenden, ſie beſchämend gefragt: „wiſſet ihr nicht, weß Geiſtes Kinder ihr ſeid?" — Man lege nur nie Chriſto ſelbſt die Fehler ſeiner oft kurzſichtigen, engherzigen oder leidenſchaftlichen Jünger zur Laſt, alſo auch nicht dem Chriſtenthum an ſich. —

Oder begreifen Sie nicht das einſeitig beſchränkte Urtheil vieler Chriſten über Kunſt und Wiſſenſchaft, ſo ſchreiben Sie auch das nicht dem Geiſt des Chriſtenthums ſelbſt zu; erinnern Sie ſich vielmehr, daß der Apoſtel einen Königsblick über das unermeßliche Eigenthum des Chriſten hin wirft und ſagt: „Alles iſt euer, das Gegenwärtige und das Zukünftige," und daß in die heilige Stadt Gottes auch „die Herrlichkeit und die Ehre der Heiden gebracht werden ſoll." — Und endlich, wenn Sie ſich ärgern über die einer freieren ſtaatlichen Entwicklung ſich oft ſo ängſtlich entgegenſtemmenden Kirchenmänner, ſo vergeſſen Sie nicht, daß die wahre Kirche mit dem Apoſtel daran feſthält: „wo der Geiſt des Herrn iſt, da iſt Freiheit," daß ſie auf allen Gebieten die Freiheit fördert, aber auf Grundlage der frei machenden Wahrheit. Sobald Sie erkennen, daß das Mangelhafte der Kirche und der einzelnen Chriſten nicht eine Folge, ſondern ein Widerſpruch gegen den wahren Geiſt des Chriſtenthums und alſo dieſem durchaus nicht zur Laſt zu legen iſt, daß die der ächten Bildung und dem wahren Fortſchritt ſich oft in den Weg ſtellenden Hemmniſſe eben aus jenen Mängeln, nicht aber aus dem Weſen des Chriſtenthums ſelbſt

entſpringen, daß die recht verſtandene Tendenz beider dieſelbe iſt, nemlich dem Menſchen zur Erreichung ſeiner göttlichen Beſtimmung zu verhelfen, und daß das Chriſtenthum ſich auch geſchichtlich als die reichſte Quelle und der ſicherſte Träger der wahren Bildung erprobt hat, ſo löſen ſich die Bedenken und die Verſöhnung iſt gefunden! — —

Und fragen wir noch, was angeſichts dieſer ganzen Sachlage unſere heutige Aufgabe und beſonders die unſerer Theologie und Kirche iſt, um die Rückkehr zum Glauben den Gebildeten unſerer Zeit nach Kräften zu ermöglichen, ſo iſt vor Allem die Tiefe der jetzt noch beſtehenden Kluft nicht zu unterſchätzen und in der Ueberbrückung derſelben nicht zu voreilig zu verfahren, womit beiden Theilen zuletzt ſchlecht gedient wäre. Wohl können wir uns freuen, wenn die heutige Theologie wieder mehr als früher eine „Verſöhnung mit unſerer geſammten Culturentwicklung“ anſtrebt, und die Stimmführer des „Proteſtanten-Vereins“ dies geradezu auf ihre Fahne ſchreiben. Wir wollen dies Alle, und müſſen es wollen. Der Glaube hat ſich ja, ſofern er Wiſſenſchaft ſein wollte, zu allen Zeiten mit der Culturentwickelung auseinanderſetzen und einen Einklang mit ihr anſtreben müſſen. Aber nicht ſo war von jeher und iſt heute der Riß zu ſchließen, wie jetzt von dieſer rationaliſirenden Seite her verſucht wird, daß man den prinzipiellen Unterſchied zwiſchen vielen heutigen Zeitanſchauungen und den Grundlehren des Chriſtenthums möglichſt verkleinert und abſchwächt, und beide Theile verſchmilzt durch Preisgebung derjenigen Stücke des Glaubens, über welche das moderne Bildungsbewußtſein hinausgewachſen zu ſein glaubt, d. h. namentlich alles Wunderbaren, während doch die Grundvorausſetzung, mit der das Chriſtenthum ſteht und fällt, ohne die es ſich mit Niemand auseinanderſetzen kann, wenn es ſich nicht ſelbſt aufgeben ſoll, nämlich der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung Gottes, noch fehlt auf Seiten des modernen Zeitbewußtſeins. Auf ſolchem Wege die Vereinigung ſuchen kann nur der, welcher die Hauptſache, den Glauben an Chriſtum als den eingebornen Sohn Gottes, als den Gottmenſchen, zur Nebenſache macht, und das ſpezifiſche Weſen des Chriſtenthums, das wir oben gefunden, völlig verkennt. Bei ſolcher Verbindung würde die heutige Bildung zur gefährlichen Schlingpflanze, die ſich wohl eine Zeit lang rankt um den Baum des Chriſtenthums, lebt von

ſeinen Säften, ſich tragen läßt von ſeiner Höhe, aber dabei ihn auch ausſaugt, bis er ſtirbt!

Aber auch ſo iſt nicht zu helfen, wie die entgegengeſetzte Partei es verſucht, daß man ängſtlich klebt an den Formen des alten Glaubens, in denen er doch ſchon einmal erſtarrte, dieſelben unſerer Zeit wieder aufzuzwingen ſucht und dabei die Fortſchritte der Wiſſenſchaft einfach ignorirt. Dadurch muß der Riß nur immer größer werden. — Es gilt vielmehr, die alte Glaubenswahrheit mit dem wachſenden Licht der Wiſſenſchaft, beſonders der Schriftforſchung, ſtets tiefer zu ergründen, allſeitiger darzuſtellen, was an ihrer bisherigen Auffaſſung und Formulirung ſich wirklich als mangelhaft zeigt, ehrlich als ſolches anzuerkennen, dabei aber auch die Fundamente des Glaubens, die (wie wir ſpäter ſehen werden) noch keine Wiſſenſchaft und Kritik umzuſtoßen vermochte, die vielmehr feſter und ſicherer aus jedem Kampf hervorgingen, ich meine die großen Thatſachen unſerer Erlöſung durch Chriſtus, ganz und ungeſchmälert feſtzuhalten. Es kann nicht zum Frieden dienen, wenn die Kirche alle Ideen, welche die heutige Zeit bewegen, die der Freiheit, des Fortſchritts, der Humanität, der Civiliſation u. ſ. w. kurzweg als antichriſtliche brandmarkt, wie es unlängſt von Rom aus geſchehen iſt; ſie gehe vielmehr auf das Wahre, das darin liegt, liebend ein, erkenne es an, ſuche es dann aber auch von allem Falſchen zu reinigen und zu läutern.

Soll der Zwieſpalt gründlich überwunden werden, ſo gebe man der Freiheit, was der Freiheit, aber man laſſe auch dem Glauben, was des Glaubens iſt! Man lerne endlich hinwegſehen über viele trennende Nebendinge im Glauben und Kirche; man binde die Gewiſſen nicht, wo Chriſtus ſie auch nicht gebunden hat, man unterſcheide zwiſchen Weſentlichem und Unweſentlichem. Aber man behandle umgekehrt auch nicht Hauptſachen, wie die Gottheit Chriſti, ſeinen Verſöhnungstod, ſeine Auferſtehung u. ſ. f. als Nebenſachen; man mache die Freiheit nicht zur Willkür, man überſehe die in der heiligen Schrift ſchon von Chriſto und den Apoſteln gezogenen Lehr-Schranken unſeres Glaubens nicht, ohne die er aufhören müßte zu exiſtiren. Man löſe beſonders die geſchichtlichen Grundthatſachen (z. B. die Auferſtehung Chriſti) nicht in bloße geiſtige Begriffe, in allgemeine vage Ideen auf, wodurch nur unſägliche Verwirrung angerichtet

und durchaus keine innere Versöhnung zwischen Glauben und Zeitbildung zu Stande gebracht, vielmehr der Glaube einfach der der Wunderscheu unserer Zeit geopfert wird. Sobald man das Kreuz Christi aus unserem Glauben wegschafft und die Ecken dem Eckstein abschleift, dadurch daß man alles dem natürlichen Sinn und Verstand Widerstrebende über Bord wirft, ist freilich die Vereinigung des Glaubens mit dem heutigen Zeitgeist ganz leicht, alles Aergerniß hört da von selbst auf, aber der christliche Glaube ist dann eben als solcher vernichtet!

Soll eine wahre innere Vermittlung erzielt werden, so ist der Weg vielmehr der, daß man das Christenthum gerade in dieser seiner „göttlichen Thorheit, die weiser ist denn die Menschen sind", in seinem göttlichen Kern und Mittelpunkt, in Christo, dem ewigen Sohn Gottes, erfaßt und festhält, denselben nun aber auch in seiner ganzen Reinheit und Schönheit, in seiner sich unmittelbar am Herzen bezeugenden Wahrheit der Welt vor Augen hält; daß man ebenso auch Bildung und Wissenschaft in ihrem wahren Wesen und Werth erfaßt, ihre sittlich erziehende, Charakter bildende, das Herz veredelnde und nicht bloß den Kopf mit Kenntnissen anfüllende Tendenz wieder mehr zur Geltung und die innere Verwandtschaft dieser Tendenz mit der des Christenthums der Welt wieder mehr zum Bewußtsein bringt. Es gilt, „das reine Antlitz der wahren christlichen Religion den Entstellungen ihrer blinden Freunde, wie ihrer verirrten Gegner immer wieder entgegenzuhalten." Es gilt, das Evangelium als die „große Volkshilfe", als die einzig sichere Grundlage aller wahren Volksbildung unserer Zeit wieder vor Augen und Gewissen zu stellen, es auf's Neue dem Geist des neunzehnten Jahrhunderts verständlich zu machen, und den heutigen Gebildeten mit ihrem so vielfach verbildeten und überreizten Geschmack wieder Sinn und Interesse für göttliche Wahrheit beizubringen. Dies wird nicht dadurch geschehen, daß man gerade den Kern derselben zerbröckelt oder ganz wegwirft, wodurch das Uebrigbleibende um so geschmackloser würde, sondern dadurch, daß man diesen Kern besser entfaltet und tiefer seine Lebensbrunnen aufdeckt! *)

*) Auch A. Vinet sprach es zuletzt noch aus, daß wir in der Ver-

Die Kirche halte nur Den feſt, der ihr Grund und Ziel iſt, Chriſtus; aber ſie verkündige ihn nicht immer bloß mit alten, ſondern auch mit neuen Zungen; ſie bemühe ſich, ihn nicht bloß in ſeiner göttlichen Herrlichkeit, ſondern auch in ſeiner menſchlichen Schönheit und ſittlichen Reinheit der Zeit und ihrem Bildungsbedürfniß vor Augen zu ſtellen, die in ihm erſchienene freie Gnade und Liebe Gottes nicht bloß in ihrer Unentbehrlichkeit, ſondern auch in ihrer Allgenugſamkeit der fieberhaft bewegten, auf allen Gebieten des Wiſſens und Handelns ſich müde hetzenden Welt zu zeigen als die Eine wahre Friedensquelle, als die einzige Macht, die den tiefſten Bedürfniſſen der Menſchennatur auf die Dauer genügen kann. Dieſer Herzpunkt des Evangeliums hat ſeit Jahrtauſenden Herzen und Geiſter wunderbar angezogen und zwar deſto mehr, je reiner und unverhüllter er vorangeſtellt werde. Er wird ſeine Anziehungskraft auch behalten bis an's Ende der Tage.

Die letzte Antwort auf alle Fragen, die Löſung aller Zweifel liegt in Dem, der ebenſo das Geheimniß aller Geheimniſſe wie die Offenbarung aller Offenbarungen iſt, in Chriſtus, dem Licht der Welt. Iſt die heutige ſo vielfach chriſtusloſe Chriſtenheit nur erſt wieder mehr zum Anſchauen Chriſti zurückgeführt, ſo werden bald die falſchen Vorurtheile zu ſchwinden, die Widerſprüche zwiſchen Wiſſen und Glauben ſich zu löſen anfangen, ſo werden uns aus dieſem Licht Strahlen zufließen, die auch das dunkelſte Räthſel allmälig erhellen oder doch die Gewißheit einer künftigen Aufhellung verbürgen. Da iſt dann der innere Zwieſpalt ſchon überwunden, und die Kluft ſchließt ſich von ſelbſt.

Das freilich können wir nicht erwarten, und am Wenigſten wenn wir die heilige Schrift ſelbſt fragen, daß die Kluft ſich in Bälde für Alle ausfüllen werde. Es wird ja Niemand leugnen wollen, daß in unſerer modernen Bildung gar viel Falſches, Selbſtgefälliges und Selbſtſüchtiges, viel Verführeriſches und Uebertriebenes, alſo Mißbildendes iſt. Gegen dieſe falſchen Bildungselemente wird und muß das Chriſtenthum allezeit zu Felde liegen; es muß nicht dem Fortſchritt, wohl aber den Sünden des Fort-

---

tretung der chriſtlichen Wahrheit „auf das Elementare, Grundlegende, ewig Unerſchütterliche zurückkommen müſſen, wenn wir der neuen Generation das Brod des Lebens wieder genießbar machen wollen."

schrittes allezeit feind sein, wie es auch von seiner Entstehung an wider solche stets gezeugt und gestritten hat. *Zwischen der christuslosen Bildung und dem Christenthum ist keine Brücke zu bauen*, so wenig als zwischen Licht und Finsterniß, und wehe dem, der dies unternimmt! Aber was in dem heutigen Culturleben völlig christuslos d. h. gottfeindlich ist, das nennen wir eben gar nicht mehr Bildung, es verdient diesen Namen nicht und kommt deßhalb für uns hier nicht in Betracht; es ist die nackte, nur mit dem Flitter äußerer Formen etwas verdeckte Roheit und Selbstsucht, die für jetzt noch in einigen Anstand gehüllte Pflege des sinnlichen Menschen, die aber, sich selbst überlassen oder zur Herrschaft gelangt, sogleich in eine unerhörte Barbarei auslaufen würde, worauf schon manche Anzeichen hindeuten. Man sehe z. B., wie furchtbar der Golddurst die Menschen entchristlicht und entsittlicht, wie viel innere Roheit und Zuchtlosigkeit bei aller äußeren Scheinbildung durch ihn in den Herzen aufwächst! Mit dergleichen inneren Gebrechen, die mit der heutigen Bildung leider schon tief verwachsen sind, kann der Geist des Christenthums sich nie versöhnen. Zu ihrer Ueberwindung bedarf es, wie wir schon oben erkannten, *sittlicher* Entschließungen, und wer deren nicht mehr fähig ist, wird sich auch mit der reinsten Form des Christenthums nicht befreunden können, ja sich gerade, je reiner ihm das Christenthum entgegentritt, in desto direkterem Gegensatz gegen dasselbe erkennen müssen. —

Wenn es aber irgendwo hohe Zeit ist, daß recht Viele in ernstem Fleiß Hand anlegen zur Ausfüllung der großen Kluft, die das heutige Culturleben durchschneidet, ich meine, so ist es unter uns. *Die germanischen Völker haben ein besonderes Bedürfniß und einen besonderen Beruf, den tiefen Zwiespalt zu überwinden*, an dem unsre Zeit krankt, und am Allermeisten *wir Deutsche*. Kein Volk hat seine innere Zerklüftung so schmerzlich fühlen gelernt, wie wir. Wir sind recht eigentlich *das Volk der Gegensätze* wie kein zweites auf Erden. Bis auf die neuste Zeit, in der endlich ein Schritt in's Klarere und Festere geschah durch die Ereignisse des Jahres 1866, und der deutsche Geist durch die neue Ordnung der Dinge sich als wesentlich protestantisch erfassen lernen mußte, haben sich in Religion und Kirche, Schule und Wissenschaft, Politik und Handel die Parteien so gegenüber gestanden, daß sie sich meist

das Gleichgewicht hielten. Dieſe fortwährende Spannung gleichſtarker Gegenſätze war die Urſache der Lähmung deutſcher Kraft!

Derjenige Zwieſpalt aber, der im Grunde die innerſte Wurzel aller andern war und iſt, der vor allen übrigen Herz und Mark unſeres Volkes angreift, das iſt der religiöſe. Andere Länder tragen in religiöſer Hinſicht Eine vorherrſchende Farbe; ſie ſind proteſtantiſch oder katholiſch. Wir waren bis vor Kurzem in nahezu gleiche Hälften getheilt; und dieſer religiös-kirchliche Dualismus trug und trägt noch zum politiſchen zwiſchen Nord und Süd das Meiſte bei. Neuerdings wird ſogar durch den in der katholiſchen Kirche zur Herrſchaft gelangten Jeſuitismus die Kluft zwiſchen beiden Kirchen je länger je unverſöhnlicher; und dieſer wachſende Riß wird nirgends ſchmerzlicher gefühlt als unter unſerem Volke. — Und durch beide Heerlager geht der innere Zwieſpalt zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen, zwiſchen Chriſtenthum und moderner Weltanſchauung, und wieder in einer Weiſe, daß, wenigſtens im öffentlichen Leben, keine der beiden Richtungen unbedingt die Herrſchaft hat, daß vielmehr auf jeder Seite Bedeutendes geleiſtet wird. Anderwärts entwickelt ein Land entweder eine vorherrſchende Energie des Glaubens, wie auf praktiſchem Gebiete das im Großen und Ganzen noch immer gläubige England, oder eine beſondere Energie des Unglaubens, wie das wohl mehr als jedes andere Volk vom Unglauben zerſetzte Frankreich von Voltaire an bis herab auf die Comte's, Renan's, Michelet's u. ſ. w. Deutſchland (und in kleinerem Maßſtabe die Schweiz) befördert eigenthümlicher Weiſe beinahe gleichmäßig den Glauben und den Unglauben. Die gläubige proteſtantiſche Theologie Deutſchlands von den Reformatoren bis herab auf die Schleiermacher, Neander, Tholuck, Dorner u. ſ. f. hat zur tieferen Erfaſſung, zur wiſſenſchaftlichen Begründung und Vertheidigung unſeres Glaubens das Größte geleiſtet; von ihren Geiſtesfrüchten zehrt die proteſtantiſche Theologie der ganzen Welt. Ebenſo hat auch der katholiſche Glaube, was wiſſenſchaftliche Vertheidigung betrifft, ſeine Hauptſtütze in Deutſchland, wo es eigentlich allein eine katholiſch-theologiſche Wiſſenſchaft von Bedeutung gibt, obſchon ihr in neuſter Zeit immer drückendere Feſſeln angelegt werden.

Auf der andern Seite ſind aber auch die Leiſtungen der deſtruktiven deutſchen Wiſſenſchaft grundlegend für die glaubens-

feindlichen Tendenzen in allen Ländern. Deutsche Philosophen, Kritiker und Theologen haben unter allen Gegnern die gefährlichsten Angriffe auf das Gebäude unseres Glaubens unternommen, und auf ihren Schultern sehen wir auch die auswärtigen Angreifer stehen.

Mehr als in andern Ländern sehen wir so bei uns die tiefsten Gegensätze sich ungefähr die Wage halten. Darum eben sind wir das Volk der Gegensätze, und darum ist bei uns das Bedürfniß der Versöhnung am Größten. Es gilt wohl für unsere ganze Zeit, was gesagt wurde; „so lange die Versöhnung zwischen unserer religiösen und wissenschaftlichen Cultur nicht für die Mehrzahl gefunden, d. h. in allen Kreisen unserer Nationalbildung, in Kirche und Schule, in Erziehung und Leben mit Weisheit durchgeführt ist, wird unsere Zeit an diesem innern Widerspruche fortwährend wie an einem geheimen Schaden kränkeln, der bald die sittliche, bald die geistige Entwicklung mit Verkümmerung oder Verkrüpplung bedroht." (Gelzer.) Aber es gilt das für das deutsche Volk in besonderem Grade. Seine vielen innern Entzweiungen werden sich nie wahrhaft einigen, so lange der Hauptzwiespalt, der religiöse, sich nicht wird ausgeglichen haben; und es wird wahr bleiben, was 1851 ein bekannter Historiker aussprach: „wer ein deutsches Reich will, der muß zuerst wieder eine einige feste deutsche Kirche haben; das predigt die deutsche Geschichte nun seit sechs Jahrhunderten!" —

Aber darum ist das Werk der Versöhnung auch unser besonderer Beruf. Es ist freilich eine Aufgabe des Jahrhunderts, zu deren Lösung Alle mitwirken sollen; aber das Volk der Gegensätze hat vor Andern den Beruf, die Gegensätze zu versöhnen für sich und für die Welt. Es hat diesen Beruf durch innere Anlage wie durch seine Geschichte. Bei allen seinen Schwächen und Fehlern verbindet der germanische Geist wie kein anderer mit einer tief religiösen Anlage eine eigenthümliche spekulative Kraft des Gedankens, mit einem hohen sittlichen Ernst den tiefsten und umfassendsten Wissensdurst, mit einer demüthigen Hingabe an göttliche und heilige Dinge eine eigenthümliche Energie der ausdauerndsten, gründlichsten Forschung, mit einer aufrichtigen und nachhaltigen Begeisterung für alles Hohe und Ideale eine eigenthümliche Nüchternheit, Klarheit und Schärfe der Kritik. Das „Volk der Denker" ist zugleich deutlich auf Christum ange-

legt. — Und es hat ſich auch in vielen ſchweren Prüfungen ſein öffentliches Gewiſſen reiner erhalten, als es den meiſten andern Völkern gelang, und hat auch trotz aller Demüthigungen „ſeine Ideale nie verſchachert.“ Durch dieſe ſittliche Haltung wurde es auch fähig, mit der ihm eigenthümlichen Univerſalität jene ſich die Wage haltenden Gegenſätze ſo lange und bis heute in ſeinem Schoße zu hegen, zu deren bloßer Ertragung eine ſo unendliche Spannkraft und geiſtige Elaſticität erforderlich iſt, daß andere Völker darüber wohl längſt in die Brüche gegangen wären. Dieſe ganze geiſtig ſittliche Anlage und Haltung iſt es, was das deutſche Volk vor Andern zur Verſöhnung von Glauben und Wiſſenſchaft innerlich befähigt. —

Der germaniſche Geiſt hat aber auch bereits geſchichtlich gezeigt, daß er dieſen Beruf erkannt und zu erfüllen begonnen hat. Als am Ende des Mittelalters durch die Entartung der Kirche Bildung und Chriſtenthum in tiefen Zwieſpalt geriethen, da ſuchten und fanden hauptſächlich germaniſche Geiſter und Gewiſſen den rechten Weg zur Einheit. Mit dem Werk der Reformation leben auch die claſſiſchen Studien wieder auf. Da ſteht er, der deutſcheſte Mann, der Mann des Glaubens, Luther, neben dem gründlichen Kenner claſſiſcher Bildung, Hand in Hand mit dem Lehrer Deutſchlands, Melanchthon, — ein lebendiger, ſprechender Beweis, wie wenig Glaube und ächte Wiſſenſchaft einander widerſtreiten, wie ſchön ſie einander ergänzen und fördern, — und beide zeigen der Welt in dem neu errungenen Evangelium den Weg, aus dem tiefen Zwieſpalt der Zeit herauszukommen und chriſtlichen Glauben wieder mit Wiſſen und Gewiſſen in Uebereinſtimmung zu bringen.

In neuerer Zeit hat freilich das deutſche Volk den von Anderen empfangenen Unglauben ſo mächtig gefördert, daß es an der heutigen Verbreitung desſelben eine große Mitſchuld trägt; es hat den Riß, zu deſſen Heilung es berufen iſt, lange Zeit hindurch gewaltig vertieft und erweitert. Aber es fängt jetzt doch auch wieder, ſo tief es noch im Unglauben befangen iſt, an, das an ſich und Andern begangene Unrecht wieder gut zu machen, und ſich ſeiner großen religiöſen Aufgabe in praktiſcher und wiſſenſchaftlicher Hinſicht zu erinnern. Deutſche Forſcher hauptſächlich ſind den Zweifeln bis in ihre letzten Gründe nachgegangen, und haben gerade, je tiefer ſie ihnen nachgingen, deſto mehr die

absolute Unumstößlichkeit der christlichen Glaubensfundamente erkannt, und der Welt auf's Neue gezeigt, wie Glaube und ächte gründliche Bildung und Wissenschaft im schönsten Bunde mit einander bestehen können. Und wo immer in Zukunft der Riß gründlich geheilt werden soll, da wird man auf Das zurückgehen müssen, was deutscher Fleiß und deutsche Geistesarbeit zur Versöhnung von Glauben und Wissen zu Tage gefördert hat und noch fördern wird. Wie wir bei dem Zwiespalt zwischen beiden nicht bloß für uns, sondern gewissermaßen zugleich für Alle litten und leiden, so werden einst auch die Andern kommen müssen, — und Viele kommen schon jetzt —, uns um unsre Waffen, um die Früchte unsres Sieges zu bitten!

Noch ist dieser nur erst für einen kleinen Theil erstritten. Noch betrachtet die Mehrzahl unserer Gebildeten den christlichen Glauben mit Zweifel und Mißtrauen. Aber sollen wir daran verzagen, daß doch einst für unser Volk auch im Großen und Ganzen die gähnende Kluft sich wieder schließen könne? Ich denke nicht. Schon hat in der Zeit der Befreiungskriege Christenthum und deutsches Volksthum sich wieder zu einem Bunde vereinigt, dem es zwar innerlich noch an Tiefe und Klarheit fehlte, (weil damals das ächte Christenthum noch zu tief verhüllt war durch die Nebel des Rationalismus), von dem aber doch ein neuer religiös-sittlicher Aufschwung ausging, der bis heute noch nachwirkt in vielen Bestrebungen auf kirchlich volksthümlichem Gebiet, deren Keime aus jener Zeit stammen. — Schon baut jetzt mancher wackere und ernste Gelehrte an der Ueberbrückung der großen Kluft. Eine bibelgläubige Wissenschaft hat sich seit etwa dreißig Jahren trotz aller Anfeindungen siegreich Bahn gebrochen; sie hat durch neue tiefere exegetische Untersuchungen, durch geschichtliche Forschungen, durch Hinweisung auf die merkwürdige Uebereinstimmung vieler neueren historischen, archäologischen, ethnologischen und sogar mancher naturwissenschaftlichen Entdeckungen mit den Aussagen der heiligen Schrift die Wahrheit der letzteren vertheidigt und den Glauben an sie in Vielen wieder befestigt. Sie hat auf den Kanzeln weitaus der meisten deutschen Kirchen, in den theologischen Facultäten der meisten Universitäten den Unglauben so aus dem Feld geschlagen, daß er sich zu einem großen Theil in die Theologie und Kirche der Nachbarländer (Schweiz, Frankreich, Holland, Ungarn) zurückziehen mußte. Schon zeigt es Deutsch-

land verglichen mit dieſen und andern Ländern vielfach, daß der Unglaube ſich im Allgemeinen mehr bei Halbgebildeten einniſtet und dauernd erhält, als bei gründlich Gebildeten.

Schon hat ſich auch ein großer Theil der Kirche von unfruchtbaren Streitigkeiten abgewandt und ſich mehr auf das praktiſche Gebiet der innern und äußern Miſſion geworfen, um der Welt mit Thaten zu zeigen, was chriſtlicher Glaube und chriſtliche Liebe vermag, und mancher Spötter lernt vor dieſem Thatbeweis verſtummen. Schon mehren ſich die Zeichen, daß die Kirche ſich auch ihrer nationalen Pflichten wieder mehr erinnert (vergl. z. B. die allgemeine kirchliche Feier des 18. Oktober 1863; das laute Zeugniß der Kirche für das deutſche Recht im däniſchen Krieg; die Liebesarbeit der Kirche auf den Schlachtfeldern u. A.). — Das Entſtehen einer neuen apologetiſchen Literatur, einer auf chriſtlichem Grunde ruhenden Volksliteratur und Belletriſtik, das trotz aller Schmähungen zunehmende Intereſſe des Volkes für Miſſion, die ſchon an vielen Orten wachſende Theilnahme am Gottesdienſt, die wieder begonnene hochnöthige Mitarbeit der Laien am Bau der Gemeinde ſind bedeutungsvolle Anzeichen, daß es auch in unſrem deutſchen Culturleben zwiſchen Chriſtenthum und Volksthum wieder zu einer immer allgemeineren Annäherung kommen kann. Wir laſſen uns darum die Hoffnung nicht rauben:

„Einſt wird es wieder helle
In aller Brüder Sinn;
Sie kehren zu der Quelle
In Lieb und Reue hin!“

Und wir dürfen es jedenfalls im Blick auf alle dieſe Erſcheinungen ausſprechen: an unſerem heutigen Chriſtenthum, das noch ſo tiefe Wurzeln im Volksleben hat, und hinter dem eine ernſte, gläubige Wiſſenſchaft ſteht, die auch dem Ausland großen Reſpekt abnöthigt, — an einer geiſtig ſittlichen Macht, deren Pflanzſtätten bereits den ganzen Erdball umſpannen, läßt ſich nicht mehr mit einem vornehmen Achſelzucken vorbeigehen; ſie ſtellt an Jeden, der dem Vorwurf der Gleichgiltigkeit, der Oberflächlichkeit oder einſeitigen Befangenheit entgehen will, die unabweisliche Forderung, ſie zum Wenigſten ernſtlich zu prüfen, alſo namentlich an alle „Gebildeten!“ —

Und daß von der energiſchen Fortſetzung dieſes begonnenen

Werks der Versöhnung zwischen Bildung und Christenthum auch die gedeihliche Zukunft unsres Volkes abhängt, das predigt dessen Geschichte in alter und neuer Zeit. Vom Mittelalter an, wo die großen Kaiser zu derselben Zeit erschienen, da auch unsere großen Dome gen Himmel wuchsen, bis auf die Zeit der Befreiungskriege, ja bis heute steht es in unsrer Geschichte klar geschrieben, daß ihre Glanzperioden Glaubensperioden waren, daß der Abfall vom Glauben uns schwach und verachtet, die Rückkehr zu ihm uns stark und unüberwindlich macht! Hat jener uns ein Austerlitz und Jena gekostet, so hat diese uns ein Leipzig und Waterloo eingebracht! Wie einst Israel, sobald es abfiel vom lebendigen Gott, in politische Schmach und Knechtschaft gerieth, so haben auch wir um unseres wissenschaftlich-religiösen Berufes unter den Völkern willen es handgreiflicher als andere fühlen und büßen müssen, wenn wir vom Glauben der Väter abfielen und dem Aberglauben oder Unglauben zur Beute wurden. Wer nur Augen hat zu sehen, dem leuchtet aus unserer Geschichte überall die Thatsache entgegen, daß der Glaube in Wahrheit die Kraft und Burg unseres Volkes, die innerste Triebfeder zu allen seinen wirklich großen Thaten, das letzte und sicherste Schutzmittel gegen alle unsre Gefahren von innen und außen, die Krone des Ruhms unsrer größten Helden im Krieg und Frieden ist. — Und wenn nicht in gleichem Grade, doch in ähnlicher Weise bestätigt es auch die Geschichte der andern Völker, daß „alle Zeiten, in denen der Glaube herrschte, herzerhebender und fruchtbarer für die Mit- und Nachwelt gewesen sind; alle Zeiten dagegen, in denen der Unglaube den kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch mit einem Scheinglanze prahlen, vor der Nachwelt verschwinden" (Göthe, Abhandlungen zum westöstlichen Divan). —

Wenn in dieser Erkenntniß die Parteien Eins werden wollten auf dem ächten Erbe ihrer Väter, auf dem Boden des Glaubens, der die ächte Bildung nicht aus-, sondern einschließt, wenn auf der einen Seite die oft so ungläubigen Liberalen und Fortschrittsmänner erkennen, daß „Gott gehorchen Freiheit ist" (Seneka), erkennen, wie weise jener Staatsmann sagte: „ein Volk, das frei sein will, muß glauben, und ein Volk, das nicht glauben will, muß dienen; nur die Despotie kann des Glaubens entbehren, nicht die Freiheit;" — wenn sie erkennen, daß keine Institution, keine Idee, auch nicht die jetzt so viel ge-

prieſene Humanität eine ſichere Garantie der Freiheit iſt (weil ſie, wie ſchon Schiller erkannte, wohl gegen Roheit, aber nicht gegen Schlaffheit des Charakters ſchützt), daß dieſe Garantie einzig liegt im Geiſte des Evangeliums, — wenn ſie erkennen, daß das zwiſchen den Volksklaſſen und ihren verſchiedenen Bildungsſtufen ſo nothwendige Band der Gemeinſchaft nur hergeſtellt werden kann durch die Religion, daß ſie alſo mit allen liberalen und nationalen Tendenzen angewieſen ſind auf das Chriſtenthum; — und wenn auf der andern Seite ihre Gegner begreifen wollten, daß das Chriſtenthum eine freie nationale Entwicklung nicht hindern, nur ſie zügeln und läutern ſoll, und daß ebenſo die Freiheit den Glauben nicht hindert, daß er in der friſchen Zugluft derſelben vielmehr nur kräftiger gedeiht; — wenn beide Parteien erkennen, daß ihre richtig verſtandenen Intereſſen ſie nicht trennen, ſondern zuſammenführen, ja zuſammenbinden, und ſie ſich in dieſer Erkenntniß die Hand reichen: dann iſt die tiefe Kluft, die uns zerreißt, ausgefüllt, die Haupturſache der Lähmung unſrer Kraft beſeitigt, Keiner hindert mehr den Andern, wenn er bauen will an Kirche und Vaterland, alle bauen fröhlich zuſammen, und auf die Arbeit der einträchtigen Brüder träuft wieder Segen und Heil von oben, ihr langes Sehnen wird geſtillt, ihre Hoffnung verwirklicht, ſie trachten wieder zuerſt nach dem Reiche Gottes, und Alles Uebrige fällt ihnen zu! Dann mag ſie kommen, die Zeit, von der Einer geſungen:

„Nimm deine Harfe von den Weiden,
Du Volk des Grams, du Volk der Müh'n,
Es ſoll aus Hohn und blut'gen Leiden
Dir ew'ger goldner Segen blühn:
Um dich mit grünen Zweigen
Entführter Völker Reih'n,
Du — Gottes Erb und Eigen,
Und Alles, Alles Dein!"

* * *

Verehrte Zuhörer! Auf einem Platz im alten Rom entſtund einſt durch ein Erdbeben ein tiefer Abgrund, den kein Schutt ausfüllen konnte. Die Opferſchauer werden befragt und antworten,

das „worin Rom am Stärksten," müsse hineingeworfen werden. Das deutet ein junger Held auf Manneskraft und Waffen, und sprengt in voller Rüstung todesmuthig in den gähnenden Abgrund, der sich alsbald über ihm schließt. — Auch ich habe Sie an eine tiefe Kluft führen müssen, die durch allerlei Stürme und Erdbeben in Staat und Kirche, Schule und Wissenschaft sich nach und nach bildete. Nirgends ist sie klaffender als unter uns. Viel wurde schon hineingeworfen; sie will sich nicht schließen. Ich glaube, das wird auch hier nur dann geschehen, wenn das, worin wir am Stärksten, opferwillig hinuntergeht, wenn deutsche Wissenschaft und deutscher Glaube mit allen ihren Geisteswaffen und Gebetswaffen, jene in der vollen Rüstung ihres scharfen Wahrheitssinnes, dieser in der ganzen Kraft seiner Gottinnigkeit in die Tiefe steigen und aufmauern. Kein einzelner Mensch und kein Menschenalter wird diese Arbeit vollenden. Sie ist das Werk vieler Streiter und vieler Jahre. Aber Einen Stein wenigstens sei es auch mir vergönnt mit diesen Vorträgen in die Tiefe zu werfen!

II.

Vernunft und Offenbarung.

Im Streit zwischen Glauben und Unglauben, verehrte Zuhörer, bildet den innersten Kern und Mittelpunkt immer der Gottesbegriff. Je nach seiner Vorstellung von Gott gestaltet sich bei Jedem seine ganze Religion, seine theoretische Ueberzeugung wie sein praktisches Verhalten. Wer den Glauben an einen dreieinigen Gott festhält, der seinem Hauptinhalt nach schon in der apostolischen Zeit als Basis des ganzen christlichen Bekenntnisses galt, der hat keinen vernünftigen Grund mehr, irgend ein wesentliches Stück der christlichen Lehre anzufechten. Wer dagegen mit jenem Glauben gebrochen hat, für den dürfte es schwer werden, auch nur Einen Hauptpunkt der christlichen Heilslehre noch festzuhalten. Unsre ganze Stellung zum Christenthum hängt in erster und letzter Instanz davon ab, ob wir den biblisch-christlichen Gottesbegriff annehmen oder nicht.

Das nöthigt uns, unter den modernen Zweifeln am christlichen Glauben die gegen den christlichen Gottesbegriff gerichteten zuerst zu betrachten. Da erhebt sich nun aber die Vorfrage; woraus schöpfen wir unsre Erkenntniß Gottes? Etwa bloß aus natürlichen Quellen, aus der vernünftigen Betrachtung der Welt und ihrer Geschichte, unseres eigenen Wesens und Gewissens? Sind die darin niedergelegten, für uns noch erkennbaren Spuren Gottes hinreichend, um eine richtige Vorstellung von ihm und unsrer eigenen sittlich-religiösen Aufgabe zu bilden? Oder bedürfen wir hiezu die übernatürliche Offen-

barung Gottes von seinem Wesen, Willen und Thun, wie solche in der heiligen Schrift bezeugt ist? Und wenn das Letztere, wie verhält sich ihr Zeugniß zu dem unsrer natürlichen Gotteserkenntniß? Ist die Vernunft in Harmonie mit der Offenbarung oder nicht? Und wenn sich eine Differenz ergibt, ist sie der Offenbarung übergeordnet als die oberste Richterin aller religiösen Wahrheit, so daß man vom Zeugniß der Schrift nur anzunehmen hat, was sich vernünftig begreifen läßt, wie der Deismus und Rationalismus will? Oder ist sie der Offenbarung untergeordnet als der höchsten, hauptsächlichsten und allein sicheren Quelle der Gotteserkenntniß, durch welche die Vernunfterkenntniß normirt und erweitert werden muß, wie die schriftgläubige Ansicht behauptet?

Das sind die Fragen, um die es sich jetzt zunächst für uns handelt. Zu ihrer Lösung werden wir zuerst einen Blick zu werfen haben auf das Recht, das innere Wesen und die Grenzen der Vernunft, auf das Zeugniß der Geschichte über ihre Leistungen in Vergleich mit den Forderungen unseres religiösen Bedürfnisses, deßgleichen auf den Beitrag, den das Gewissen zur natürlichen Gotteserkenntniß liefert. Sodann werden wir das Wesen und die inneren Gesetze der Offenbarung ins Auge zu fassen, ihren Werth, ihre Nothwendigkeit, Möglichkeit, Erkennbarkeit zu prüfen haben, um daraus schließlich das Verhältniß beider zu einander abzuleiten.

Das sind nun freilich zum Theil sehr trockene Fragen, für die wir uns mit Geduld wappnen müssen. Aber sie sind von der größten praktischen Bedeutung. Tausend Mal begegnen Sie im Leben Solchen, die bei jeder religiösen Frage sogleich auf die Vernunft recurriren und alles über sie Hinausliegende sofort abweisen, ohne daß sie im Stande wären, sich über das Wesen und die Grenzen der Vernunfterkenntniß und namentlich deren Verhältniß zu unserem religiösen Bedürfniß irgend welche klare Rechenschaft zu geben. Ich lade Sie ein, einmal näher zu untersuchen, ob solche Leute nicht am Ende vor einem Götzen knieen, dessen Leistungen in vielen Fällen sehr fraglich sind, und der doch im Grunde nicht weniger Glauben fordert als die göttliche Offenbarung.

Wir wenden uns also zunächst zur natürlichen Gotteserkenntniß.

1. Die natürliche Gotteserkenntniß.

Leute, die das

„verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
des Menschen allerhöchste Kraft“

gern im Munde führen, machen dem christlichen Glauben häufig den Vorwurf, er erkenne das Recht und die Kraft der Vernunft und des Gewissens als Organ der Gotteserkenntniß gar nicht oder doch weit nicht genug an, er behandle sie als unmündiges, schwaches, krankes Kind, beuge sie unter ein unerträgliches Joch und bringe sie in diesem geknebelten Zustand zuletzt gar um den gesunden Gebrauch ihrer Fähigkeiten. Sehen wir, ob etwas Wahres daran.

Was zuerst das Recht und die Fähigkeit der Vernunft betrifft, so ist hier zunächst zu gestehen, daß allerdings das Unvermögen der Vernunft schon öfters von einzelnen Kirchenschriftstellern auf übertriebene Weise dargestellt wurde, was zu jener Anklage einige Veranlassung gegeben haben mag. Es ist aber zwischen den Uebertreibungen Einzelner und der Lehre der heiligen Schrift und der Kirche wohl zu unterscheiden. Die Schrift verlangt so wenig blinden Glauben, daß sie vielmehr den Geist der Prüfung für Alles fordert (1 Thess. 5, 21; 1 Kor. 10, 15; 1 Joh. 4, 1 ff.). Sie ermahnt oft, der Spur Gottes auch in der Schöpfung nachzugehen (Ps. 104; Jes. 40, 26 und oft); sie spricht es als die Aufgabe aller Menschen, auch der Heiden aus, „daß sie den Herrn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten, weil er nicht ferne von einem Jeglichen unter uns ist und wir göttlichen Geschlechtes sind“ (Apostelgesch. 17, 27—29; 14, 17); sie erkennt ein geistiges Auge im Menschen an, vermöge dessen er hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott Licht bekommt und besitzt (Matth. 6, 22—23; Luk. 11, 34—36); sie schreibt auch den Heiden, also dem menschlichen Geist an sich, unabhängig von der Offenbarung der Schrift, die natürliche Fähigkeit zu, Gottes Wesen und Willen aus Schöpfung und Gewissen einigermaßen zu erkennen. Ich erinnere nur an Röm. 1, 19—20: „das an Gott Erkennbare ist offenbar in ihnen (den Heiden), denn Gott hat es ihnen offenbar gemacht; denn seine unsichtbaren Eigenschaften lassen sich von der Weltschöpfung an vermittelst

seiner Werke durch vernünftige Betrachtung ersehen: sowohl seine ewige Kraft als seine Göttlichkeit, so daß sie ohne Entschuldigung sind". Und an Röm. 2, 14—15 (vergl. 1, 32): „sie, die das (Israel gegebene) Gesetz nicht haben, sind sich selber ein Gesetz, als solche die erweisen, das Werk des Gesetzes (das vom Gesetz geforderte, gottgewollte Handeln) sei in ihr Herz geschrieben (wie für Israel auf die steinernen Tafeln), indem ihr Gewissen (dafür) Zeugniß ablegt" u. s. f.

Es gibt also nach der Schrift eine natürliche Gotteserkenntniß, die seit Erschaffung der Welt möglich gemacht ist durch vernünftige Betrachtung der Schöpfungswerke und die sich allen Menschen aufdrängt, so daß sie ihnen, auch wenn sie sich ihr entziehen, allen Grund der Selbstentschuldigung benimmt. Wie die Welt den Sinnen zu äußerer, so gibt sich eben darin Gott der Vernunft zu geistiger Erkenntniß dar. Und diese Lehre des Heidenapostels wird nicht nur fast wörtlich von heidnischen Weisen, von Aristotoles: „obwohl jeder sterblichen Natur unsichtbar, wird Gott aus den Werken selber ersehen" (de mundo c. 6.), von Cicero: „Gott sieheſt du nicht, jedoch erkennst du Gott aus seinen Werken" (Tusc. 1, 29), sondern auch thatsächlich von allen, wenn auch noch so unvollkommenen Religionsformen der Heiden bestätigt *). — Und wie die äußere Welt nach jenem Schriftwort eine Quelle der vernünftigen Gotteserkenntniß ist, so auch das allen Menschen in's Herz geschriebene sittliche Gesetz, das Gewissen, als ein sich wirksam bethätigendes Wissen von der göttlichen Norm unsers Handelns, das die Heiden auch in der That recht gut kennen als „unwidersprechlich, unabänderlich, als jede gute That belohnend", aber auch „als die Pfeile der Götter, die sich in das Gemüth der Gottlosen bohren" (Cicero), welche „Nachts und Tags in der Brust tragen den eignen Verkläger" (Juvenal), als „einen in unserm Innern seßhaften heiligen Geist, der all unser Böses und Gutes beobachtet und überwacht" (Seneca und ebenso auch das Gesetzbuch Manu's).

Uebereinstimmend mit dem Bewußtsein aller Völker wird hiemit von der h. Schrift der Vernunft ein bestimmtes Recht und

*) Vergl. zu diesem und dem Folgenden das eben erschienene treffliche Werk von Delitzsch, „System der christl. Apologetik", Leipzig 1869, S. 63 ff., 161 ff.

Gebiet, eine Befähigung, ja ein Bedürfniß, eine innere Nothwendigkeit, Gott auch auf dem selbständigen Weg eigener Forschung außer uns und in uns zu suchen, zuerkannt. Das Philosophiren gehört zum göttlichen Adel unseres Geistes. Daran darf und soll auch der Christ festhalten.

Auch die Reformatoren, so stark sie, besonders Luther, die Unfähigkeit der natürlichen Vernunft bisweilen betonen, haben ihr doch ein gewisses Recht und Gebiet keineswegs streitig gemacht. So sagt z. B. Luther (Disputation vom Menschen): „es ist was ganz Ausgemachtes, daß die Vernunft unter allen Sachen das Vornehmste und von allen andern Dingen des Lebens das Beste sei, ja was Göttliches, — daß sie sei eine Sonne und gleichsam ein Gott, der über die Regierung der Dinge in diesem Leben gesetzt ist. Und diese Herrlichkeit hat Gott nach dem Fall Adams der Vernunft nicht genommen, sondern vielmehr bestätigt". Und an einer andern Stelle (von den Klostergelübden) schreibt er: „was der Vernunft entgegen ist, ist gewiß, daß es Gott viel mehr entgegen ist. Denn wie sollte es nicht gegen göttliche Wahrheit sein, was wider Vernunft und menschliche Wahrheit ist?" Man sage also nicht, die christliche Kirche lasse die Vernunft nichts gelten.

Es fragt sich nun aber, wie weit ihr Gebiet reicht. Wo ist die Grenze ihrer Erkenntniß? gibt es überhaupt eine solche oder nicht? — Zur Erläuterung dieser Frage müssen wir uns zuerst verständigen über die schwierige, von den tiefsten Denkern in alter und neuer Zeit verschieden beantwortete Vorfrage, was denn das Wesen und der Begriff der Vernunft ist. Man hat von jeher diesen Begriff durch Vergleichung mit dem des Verstandes klar zu machen gesucht. Aber nicht ganz so werden wir beide unterscheiden können, daß man mit Kant den Verstand zum Inhaber der Urtheilsformen, der Kategorien, die Vernunft zur Inhaberin der Schlußformen, der Ideen macht. Denn wie sollten zwei so tief in einander greifende Denkthätigkeiten, wie die des Urtheils und Schlußes, als verschiedene Domänen verschiedenen Inhabern zugewiesen werden können? Wohl aber ist richtig und wird auch ziemlich allgemein anerkannt, daß der Verstand das Begriffe, die Vernunft das Ideen bildende Denkorgan ist. Jener sammelt aus der sinnlichen Welt Wahrnehmungen und Vorstellungen, um sie zu allgemeinen Kategorien zu verknüpfen. Diese geht dem ihr von Sinn und Verstand zuge-

führten Material in ſeine letzten Gründe nach, um es in ſeinem innerſten und einheitlichen Weſen zu erkennen. Wie daher der Begriff das Produkt formalen logiſchen Denkens, ſo iſt die Idee das Produkt „realen, wurzelhaften Erkennens.“ Wenn nun aber Kant meint, es laſſe ſich nicht nachweiſen, daß den Vernunftideen (das Gebiet des Begehrungsvermögens mit ſeinem kategoriſchen Imperativ ausgenommen) etwas Wirkliches entſpreche, ſo überſieht er, daß ſchon das Wort vernehmen, woraus Vernunft gebildet iſt, auf etwas wirklich und thatſächlich Vorhandenes hinweiſt, das ſich der Vernunft zu vernehmen gibt, bei deſſen Vernehmen alſo auch, wie bei der Betrachtung der ſinnlichen Welt durch den Verſtand, eine Erfahrungsgewißheit möglich iſt. Und dies iſt das Ueberſinnliche. Schon Jacobi hat darum mit Recht gegen Kant den wirklichen Werth der Ideen bildenden Thätigkeit der Vernunft vertheidigt und dieſe definirt als das Vermögen, das Ueberſinnliche zu vernehmen. Nur richtet ſich die Thätigkeit der Vernunft nicht ausſchließlich auf das Ueberſinnliche, ſondern überhaupt auf das einheitliche, innerſte Weſen in allem Sein, auf die letzten Gründe aller Erſcheinungen. Ich ſage: das Einheitliche. Denn was immer die Vernunft zum Gegenſtand ihres Denkens macht, ſei es eigenes oder fremdes, bedingtes oder abſolutes Sein, immer zeigt ſie ſich als „der Drang, Einheit zu ſuchen und vermittelſt der denknothwendigen Geſetze herzuſtellen“ *). Sie iſt alſo ebenſo analytiſch, die Erſcheinungen auflöſend in ihre letzten Gründe, als ſynthetiſch, das Gefundene in einheitliche Ideen zuſammenfaſſend.

Und wenn ſie nun im gleichen Drang dieſe Ideen wieder zu Einer letzten, abſoluten Idee zuſammenzufaßen ſucht, wenn ſie dem letzten Grund alles Seins, d. h. Gott, nachdenkt, kann ſie ihn aus ſich ſelbſt, bloß durch eigene Kraftanſtrengung, und aus Welt und Gewiſſen ſo weit erkennen, daß dadurch unſer religiöſes Bedürfniß auf die Dauer befriedigt wird? Oder muß ihr Vermögen, dem Einen und Wahren nachzuforſchen, erſt geweckt, geleitet und namentlich zur wahren Befriedigung des religiöſen Bedürfniſſes durch beſondere, übernatürliche Offenbarungen Gottes mit neuen Erkenntnißen bereichert werden?

*) Vergl. hier die gründliche, wohldurchdachte Schrift von A. E. Krauß, „Die Lehre von der Offenbarung. Ein Beitrag zur Philoſophie des Chriſtenthums“, Gotha 1868. S. 126—132; und Delitzſch a. a. O. S. 41 u. 58 ff.

Da stehen wir am Fundamentalgegensatz zwischen der heiligen Schrift und der neueren Philosophie. Während Kant der Vernunft an sich das Vermögen absprach, über göttliche Dinge Gewisses auszusagen, hielten seine Nachfolger sie für absolut genug, rein aus sich selbst, aus ihren eigenen Ideen heraus, sogar ohne die sinnliche Erfahrung und das Zeugniß der Geschichte zu Hilfe zu nehmen, geschweige denn die heilige Schrift zu öffnen, das Räthsel der Welt zu lösen, den letzten Grund alles Seins und Werdens, Gott, und damit auch das Ziel des Menschen, seine ganze sittlich-religiöse Aufgabe zu erkennen. Hier wird also schlechthin keine Grenze der Vernunfterkenntniß anerkannt, und die Kraft der natürlichen Vernunft als zur Gotteserkenntniß völlig genügend betrachtet.

Dagegen lehrt die Schrift Folgendes. Die Vernunft wie jedes andere Vermögen, jede Anlage bedarf der Bildung und Erziehung, und Gott ließ ihr auch von Anfang an eine solche angedeihen, und zwar zuerst an der Hand der äußeren Schöpfung (1 Mos. 1, 28—30; 2, 15. 19—20) und sodann durch Stellung eines sittlichen Gebots. Durch die Uebertretung desselben gerieth der Mensch in eine verkehrte Entwicklung, in eine Mißbildung, und sein sittliches und dadurch auch sein intellektuelles Vermögen erlitt eine solche Schwächung und Trübung, daß von nun an eine besondere Offenbarung Gottes den Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit und des Heils noch unendlich mehr Noth that als vorher, gleichwie kranke Kinder der Hilfe noch viel mehr bedürfen als gesunde (Matth. 6, 22—23, Joh. 9, 39—41). Zwar hat die Vernunft, wie uns oben Paulus sagte, auch in ihrem jetzigen Zustand noch die Kraft, etwas von Gott, nämlich seine ewige Macht gegenüber der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit der Welt, seine überweltliche Göttlichkeit, seine Güte und Weisheit (z. B. 1 Kor. 1, 21) in der Schöpfung, etwas von seinem heiligen Willen und Gesetz im Gewissen zu erkennen; aber diese Bruchstücke natürlicher Gotteserkenntniß haben thatsächlich die Menschen, welche der weiteren übernatürlichen Offenbarung Gottes entbehrten, d. h. die Heiden, nicht gehindert, ihre sittlich-religiöse Aufgabe gänzlich zu verkennen und Gott auf einem verkehrten Wege zu suchen, der sie nicht nur nicht zum Ziele führen konnte, sondern auch ihren geistig-sittlichen Ruin herbeiführen mußte (man vergleiche besonders die Schilderung des Heidenthums Röm. 1, 21—32). Nach der

Schrift ist also die natürliche Vernunft unzureichend zu einer richtigen Erkenntniß Gottes, und eine übernatürliche Offenbarung des göttlichen Wesens und Willens, die der verfinsterten Vernunft und dem geschwächten Gewissen als Leuchte dienen muß, damit sie nicht auf Irrwege gerathen, schlechthin nothwendig.

Hier zeigt sich uns gleich noch eine weitere wichtige Differenz, die mit der obigen eng zusammenhängt. Die Schrift unterscheidet zwischen der Vernunft an sich, wie sie sein sollte, und ihrem jetzigen, durch die Sünde getrübten Zustand. Diesem Unterschied erkennt die Philosophie und der Rationalismus keine oder doch keine wesentliche Bedeutung zu. Sie erklären die Vernunft auch so, wie sie jetzt ist, für zureichend zur speculativen und religiösen Erkenntniß Gottes und unterwerfen daher ihrem Urtheil alle Glaubenssätze, während die Schrift nicht bloß die Nothwendigkeit der Unterwerfung der endlichen Vernunft unter die unendliche Gottes, der Entwicklung und Leitung jener durch diese statuirt, sondern namentlich auch um ihres jetzigen Zustandes willen ihre Erleuchtung, Berichtigung und Ergänzung durch die Offenbarung für nothwendig erklärt (z. B. Ps. 18, 29; Jes. 25, 7; 53, 6; Luk. 2, 32; Joh. 1, 9; Eph. 1, 17—18 u. A.).

Dazu kommt als weitere Differenz, daß die Philosophie von der absoluten Erkennbarkeit Gottes ausgeht und glaubt, den letzten Grund aller Dinge durchschauen und sich so in den Vollbesitz aller Wahrheit setzen zu können, während die Schrift lehrt: „Gott wohnet in einem Lichte, da Niemand zukommen kann, welchen kein Mensch gesehen hat noch sehen kann". Sie statuirt also nur eine theilweise Erkennbarkeit Gottes; sie lehrt, daß wir es in diesem Leben auch mit Hilfe der Offenbarung nur zu einem „Stückwerk des Wissens" in göttlichen Dingen bringen können, nicht zu etwas Ganzem, Vollkommenem. — Nach der Schrift hat somit die Vernunfterkenntniß bestimmte Schranken, die theils aus ihrem Wesen an sich, theils aus dem Einfluß der Sünde, und andererseits aus dem Wesen Gottes sich ergeben; die Philosophie dagegen will nach allen Seiten hin diese Grenzpfähle niederreißen und hält die Vernunft für schlechthin selbstgenügend zur Erkenntniß der Wahrheit. Wofür werden wir uns entscheiden?

Man hat, um diese Ansprüche der Vernunft zu stützen, ihr öfters angeborene Ideen zuschreiben wollen, die sie vor aller Erfahrungserkenntniß schon in sich trage, ja von einem in ihr

liegenden idealen Organismus alles Seins geredet, so daß sie diesen also rein aus sich selbst entfalten könnte. Man ist aber neuerdings mit Recht davon abgekommen. Es hat sich gezeigt, daß es psychologisch betrachtet keinen Vernunftinhalt gibt, der auf anderem Wege als mittelst der Erfahrung Eigenthum des Menschen geworden wäre *), daß die Vernunft in dem ihrer Selbstbethätigung vorausgehenden Zustand reine Potenz des Geistes ohne concreten Inhalt ist, daß auch das sogenannte identische Denken, d. h. die logischen und mathematischen Gesetze, die wir bei Allen voraussetzen müssen, um geistig mit ihnen verkehren zu können, nicht weiter reicht als bis zur Erzeugung der allgemein giltigen Denkformen. Man hat erkannt, daß der menschliche Geist allerdings so eingerichtet ist, daß sich in ihm, „sobald er in Thätigkeit tritt, gewisse Ideen erzeugen, zu denen in seiner Substanz die Prädisposition enthalten ist", daß aber jede sich in ihm erzeugende concrete Wahrheit nicht mehr bloß unserer Vernunft an sich, als allgemeiner natürlicher Anlage, sondern zugleich ihrer Berührung mit der Außenwelt und Geschichte, also der bereits geschichtlich entwickelten, individuellen Vernunft angehört.

Diese Vorfrage ist also bereits im Wesentlichen gegen die Ansprüche der alten und neueren idealistischen Philosophie und zwar von der Philosophie selbst entschieden worden.

Wir brauchen für unsern Zweck übrigens nicht näher darauf einzugehen, sondern wollen nur fragen: wenn Vernunft von Vernehmen herkommt, erscheint sie dann als stoffliche Erkenntnißquelle oder als Erkenntnißvermögen? Offenbar das Letztere, und das Erstere nur insofern, als von den geistigen Kräften und Qualitäten des menschlichen Ebenbildes Gottes ein Rückschluß auf Gott selbst gestattet und sogar nothwendig ist. Im Allgemeinen aber ist sie nur das Zweite, nämlich nach jener obigen allgemeinsten Fassung das Vermögen, das Eine, Wahre, Uebersinnliche, Unendliche, Göttliche in den Dingen zu vernehmen. Ist sie also nicht von Haus aus als ein rezeptives Organ darauf angewiesen, zu hören, zu lernen, sich etwas sagen, sich füllen oder doch ergänzen zu lassen durch Wahrheiten von außen oder von oben? Ist sie daher nicht angelegt auf Offenbarungen, das Wort im

*) Vergl. auch Lotze, „Medicinische Psychologie" S. 474 ff.; und Krauß und Delitzsch a. a. O.

allgemeinſten Sinn genommen? Wenn ſie denn nun nach der neueren idealiſtiſchen Philoſophie den Grund aller Dinge, Gott, das ganze Räthſel des Weltanfangs, der Weltentwicklung und des Weltzieles rein aus ſich ſelbſt heraus, aus ihren Vorſtellungen, Begriffen und Ideen begreifen will, will ſie da nicht eben bloß ſich ſelbſt vernehmen? Und iſt das nicht ein innerer Widerſpruch? „Die Fragen," hat Einer gegen jenes Gebahren der Philoſophie ebenſo richtig als einfach eingewendet, „was, woher und wozu bin ich und die Welt, hat die Philoſophie immer löſen wollen. Wer thut aber dieſe Fragen? Doch die Vernunft. Sie ſoll aber auch dieſe Fragen ſelbſt beantworten. Kann ſie das? müßte ſie nicht die Antwort ſchon wiſſen, d. h. müßte ſie nicht wiſſen, was ſie nicht weiß? würde ſie da wohl noch fragen, wenn ſie die Antwort wüßte?" Will die Vernunft, das Vernehmungsorgan, nicht mehr anderswoher vernehmen, ſo wird ſie eben damit unvernehmend, unvernünftig!

Aber die Frage iſt nun weiter die, ob die Vernunft bloß die Welt und das Gewiſſen, d. h. die natürliche Offenbarung Gottes, oder auch Gott ſelbſt in unmittelbarer, übernatürlicher Offenbarung zu vernehmen hat, um zur richtigen Gotteserkenntniß zu gelangen; ob ihrem natürlichen Suchen nach Gott nicht etwa durch den Einfluß der Sünde der Weg verbaut und daher eine beſondere Offenbarung Gottes nöthig wurde, oder ob das, was ſie etwa dennoch von Gott erkennt, hinreicht für unſer religiöſes Bedürfniß? Darüber ſoll eine unparteiiſche Richterin, die Geſchichte, entſcheiden! Laſſen Sie uns die Religionsgeſchichte und die Geſchichte der Philoſophie fragen, wie weit es die natürliche Vernunft mit ihren Leiſtungen ohne Offenbarung gebracht hat.

Wir wenden uns zu den Völkern, die der ſpeziellen Offenbarung Gottes entbehrten, den Heiden. Gott ließ ſie „ihre eigenen Wege gehen," aber er gab ihnen auch die intelligenteſten Köpfe, die ſchönſte, großartigſte Natur, eine Geſchichte voll leuchtender Spuren davon, daß er richtet mit heiligem Arm, und mehrere Jahrtauſende Zeit, „daß ſie den Herrn ſuchen ſollten, ob ſie doch ihn fühlen und finden möchten." Wie weit haben ſie es denn nun mit all dem in all der Zeit gebracht in der Gotteserkenntniß? Antwort: zwar zur dunklen, noch da und dort hervorbrechenden Ahnung, aber weit nicht zur klaren Erkenntniß, geſchweige praktiſchen Geltendmachung der allereinfachſten Wahrheit, daß Gott nur

Einer ist und sein kann! Man hat weder in alter noch in neuer Zeit auf der ganzen Erde ein Volk finden können, das, ohne von der biblischen Offenbarung vernommen zu haben, durch eigenes Nachdenken zum bestimmten Glauben an Einen lebendigen, persönlichen Gott gekommen wäre! Sie halten mir vielleicht Indien entgegen. „Ein Gott und neben ihm kein Anderer" (ek Brumho, dittyo nashti) ist in der That ein heute noch aus dem Munde jedes Brahminen oft zu hörender Spruch. Das Brahmanenthum zeigt, wenigstens in seinen ältesten Bestandtheilen, deutliche Spuren eines Monotheismus. Allein wenn auch das Denken der alten Inder von den einzelnen vergötterten Naturerscheinungen, wie der Morgenröthe, des Blitzes, der Stürme u. s. f. sich zur Anschauung des Einen, Allem zu Grunde Liegenden erhob, so war dieses doch nicht der Eine, sondern das Eine, ein unpersönliches, völlig bestimmungsloses Sein; von dem nur zu sagen sei, daß es sei, nicht was es sei, mit dem also auch ein persönlicher Gebetsumgang nicht möglich war. Der Monotheismus ward hier mit Darangabe der Lebendigkeit und Persönlichkeit Gottes erkauft, also wesentlich pantheistisch, während die Volksanschauung, den Glauben an lebendige Personifikationen göttlicher Macht festhaltend, darüber die Einheit Gottes in Millionen von Naturgöttern verlor. Aehnlich ging es nachher den Griechen *). Und Muhamed ist zum Monotheismus nicht durch eigene Vernunft, sondern durch den Einfluß des Judenthums und Christenthums gelangt.

Die sich selbst überlassene Vernunft der Heidenwelt hat es ferner trotz aller Bezeugung Gottes in Gewissen und Geschichte auch nicht zu den andern Grundwahrheiten gebracht, daß Gott ein absolut gutes und heiliges Wesen ist und sein muß. Sie gab an ihren Himmel bisweilen ihre menschliche Schönheit, aber immer auch ihre Schande ab. Die Götter auch der gebildetsten Heiden, der Griechen, Römer, Hindus u. s. f. leiden an denselben sittlichen Gebrechen, ja groben Lastern wie die Menschen. — In der That die Vernunft darf sich auf ihre geschichtlichen Leistungen in religiöser Hinsicht nicht zu viel zu gut thun; oder läßt sich denn eine wahrhafte sittlich-religiöse Gotteserkenntniß

*) Vergl. auch Geß und Riggenbach: apologetische Beiträge S. 50 ff. und Zusätze Nr. 9.

ohne jene zwei Grundwahrheiten denken? — Scheint hienach eine beſondere Offenbarung als Leuchte der irrenden Vernunft nothwendig oder nicht? — Seien wir aber nicht zu vorſchnell!

Man wird uns da einwenden, daß z. B. die griechiſchen Philoſophen die populären Vorſtellungen von den Göttern nicht theilten. Ganz richtig. Einzelne von ihnen haben die Vorſtellung von der Unſittlichkeit der Götter nachdrücklich bekämpft und ſich der Idee des Monotheismus genähert. Aber Keiner hat dieſelbe je vollſtändig erreicht. Das göttliche Weſen verſchwamm ihnen immer wieder in einer allgemeinen Idee oder in der Natur. Selbſt Plato drang nicht bis zur Idee Gottes als eines ſelbſtbewußten perſönlichen Weſens durch; ja er hat ſich die Frage nach der Perſönlichkeit Gottes wohl noch gar nicht beſtimmt vorgelegt. Ariſtoteles hebt zwar ſchärfer als Plato es hervor, daß die Gottheit ein perſönliches Weſen ſein müſſe. Aber ſie iſt ihm nicht eine abſolute, frei ſchaffende Macht, ſondern eingeſchränkt durch die uranfängliche Materie; ſie iſt nicht Weltſchöpfer, ſondern nur Bildner des gegebenen Stoffes, alſo nicht wahrhaft abſolut.

Laſſen Sie uns aber noch näher auf die Geſchichte der Philoſophie überhaupt blicken, und auch da nach den Reſultaten der tauſendjährigen Vernunftanſtrengungen fragen. Wo ſind ſie? Ich könnte Sie da auf manches ehrliche Geſtändniß eines Philoſophen aufmerkſam machen, auf die Klage Platos: den Vater des Alls zu finden ſei ſchwer, auf die Aeußerungen des Sokrates: er halte es für das größte Glück, den Willen der Götter zu wiſſen, aber er glaube nicht, daß er durch Vernunftſchlüſſe gefunden werden könne, und rathe daher die Kunſt, den Willen der Götter aus ihren Zeichen zu erforſchen, die Wahrſagerkunſt an, — Ausſprüche, die uns verrathen, welch tiefe Sehnſucht nach einer beſonderen göttlichen Offenbarung in dieſen größten Philoſophen des Alterthums lebte; — oder auf einige ergreifende Lieder des indiſchen Rigveda, darin die Sehnſucht, den Urquell des Lebens zu erkennen und der Schmerz der Ungewißheit des Suchenden ſich in dem ſteten Refrain ausſpricht:

„Wer iſt der Gott, dem unſre Opfer gelten?“

— oder auf die Art, wie Fichte, der bekanntlich die Offenbarung zuerſt beſtritt (ſ. unten), ſpäter geſtund, daß die Vernunft der Nachhilfe durch die erziehende Offenbarungsthätigkeit Gottes

bedürfe: „ein höheres Wesen nahm sich der ersten Menschen an, ganz so, wie es eine alte, ehrwürdige Urkunde darstellt, welche überhaupt die tiefsinnigsten und erhabensten Wahrheiten enthält, zu der alle Philosophie am Ende wieder zurück muß.“

Ich will Sie aber statt dessen nur auf die Eine merkwürdige Thatsache hinweisen: bis auf den heutigen Tag hat noch Niemand der Welt zu zeigen vermocht, was denn eigentlich der positive Erfolg der langen Gedankenarbeit so vieler Geister, der sichere Erwerb für unsere sittlich-religiöse Gotteserkenntniß, kurz was allgemein anerkannte Resultate der Philosophie seien. In andern Wissenschaften kann man nach einiger Zeit gewisse Wahrheiten als feste Resultate zusammenstellen, von denen aus nun weiter geforscht wird. Warum ist es denn nun noch Niemand geglückt, solche auch aus dem langen Entwicklungsgang der Philosophie herauszufinden und allgemein geltend zu machen? (Denn was Schelling in seiner „positiven Philosophie“ versuchte, blieb ein nur theilweise Anerkennung findender Versuch; und was mehr war als dies, basirte sich auf christliche Grundanschauungen und wurde eine „Philosophie der Offenbarung,“ während wir hier nur nach den unabhängig von der Offenbarung gefundenen Resultaten fragen.) Woher diese auffallende Erscheinung? Einfach daher, daß es in der Philosophie gar keine bestimmten Resultate gibt für unsere Gotteserkenntniß, daß da noch nie ein Prinzip aufgestellt wurde, das nicht bald wieder angefochten und umgestoßen worden wäre.

Damit wollen wir der Philosophie ihren Werth durchaus nicht absprechen. Man muß das heutige naturtrunkene Geschlecht zum Studium der Philosophie (aber einem gründlichen!) eher auffordern, als es abschrecken. Die meisten Wissenschaften, und vor allen die Theologie, haben ihr sehr viel zu danken; sie wären ohne jene nicht, was sie heute sind. Aber wir behaupten, daß eine die Hilfe der Offenbarung ganz verschmähende Philosophie, die durch bloße Vernunftanstrengung Gott und Welt ergründen will, es noch nie zu positiven, bleibenden Ergebnissen brachte. Von Thales und Pythagoras an bis auf Hegel und Herbart hat nicht nur ein System das andere der Zeit nach abgelöst, sondern auch durch seine Kritik das frühere zerstört. In der Kritik, in der Negation hat denn auch die Philosophie gewaltige Fortschritte gemacht; im Niederreißen ist man immer

klüger geworden, im Bauen nicht. Jenes ist bekanntlich viel leichter. Ist man doch heute noch nicht einmal über die Basis einig, von der die philosophische Speculation auszugehen hat, ob von einem allgemeinen Prinzip, von einer Idee, oder von der Materie, ob vom reinen Sein oder vom menschlichen Selbstbewußtsein u. s. f., noch nicht einig über das Verhältniß von Realem und Idealem, ob jenes das wahrhaft Seiende oder dieses, nicht einig über den Begriff und das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt, ja noch nicht über den Begriff des Menschen, seiner Vernunft, seines Geistes, noch nicht über das Verhältniß von Leib, Seele und Geist, über das Wesen und Maß unserer Willensfreiheit und Zurechnungsfähigkeit, kurz über irgend eine Grundfrage des Erkennens, der Moral, der Religion. Wohin wir uns wenden, überall stoßen wir auf „offene Fragen", ungelöste Probleme, diametral entgegengesetzte oder doch bedeutend divergirende Ansichten.

Wir dürfen es also wohl aussprechen: die Philosophie an sich, die abstrakte Vernunftspeculation hat es noch nicht zu positiven Resultaten gebracht. Wo sie, wie in neuerer Zeit, ohne die Hand der Erfahrung durch bloßes Nachdenken zu etwas Positivem, zur Wirklichkeit gelangen und diese aus ihren eigenen Begriffen construiren will, da hat sie in ihren Resultaten von der Erfahrung immer wieder corrigirt werden müssen und sich nicht selten arge Blößen gegeben. Hat doch z. B. Hegel philosophisch bewiesen zu haben geglaubt, daß es nicht mehr als elf Planeten geben könne. Zu seiner Zeit waren nämlich nicht mehr als elf bekannt. Seitdem hat die genauere astronomische Forschung noch viele Dutzende zu dieser Zahl hinzugefügt. —

Wenn es denn der Vernunft auf dem natürlichen Gebiet so ergeht ohne die Erfahrung, wird es ihr nicht ähnlich ergehen, wo sie zur wirklichen Gotteserkenntniß, zur positiven religiösen Wahrheit gelangen will ohne die Offenbarung? Wird nicht der griechische Dichter Recht behalten, wenn er singt:

„Wenn nicht die Götter selbst das Göttliche enthüllen,
Magst du das All durchspäh'n — du wirst es nicht ergründen?"

In der That, es wird sich nicht viel einwenden lassen, wenn gegen dieses schrankenlose und doch seine Position immer wechselnde Gebahren der Vernunft die christliche Weltanschauung auftritt und spricht: die Philosophie wird gerichtet von ihrer eigenen Geschichte;

immer meint sie, in einem einzelnen System sich abgeschlossen zu haben, während doch die Vernunft im Einzelnen und im ganzen Menschengeschlecht einem fortlaufenden Bildungsprozeß unterworfen ist; immer leidet sie an dem Grundirrthum, daß sie die Vernunft für absolut frei hält, ohne den störenden Einfluß der Sünde anzuerkennen; immer „verkennt sie die Gebundenheit der Vernunft an das reelle Dasein, die individuelle Unvollkommenheit der Vernunft und ihre Verknechtung an sinnliche Neigungen und Triebe, wodurch ihre Freiheit, die speculative und moralische Schwungkraft des Geistes gelähmt oder gar sistirt wird, und wodurch Fehler entstehen, die mit bloßer Logik nicht zu entdecken, geschweige zu verbessern sind." Kein Wunder denn, wenn sie es um dieser inneren Gebrechen willen nie zu einer absoluten Gewißheit, zu einer vollkommenen Erkenntniß der Wahrheit aus eigener Kraft bringt, und es stets wahr bleibt, daß „die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkennt" (1 Kor. 1, 21)! — Gibt die Geschichte solchem Zeugniß nicht recht? Wenn aber so, so kommen wir zu dem Schluß: die Vernunft an sich ist nicht hinreichend zur wahren Gotteserkenntniß, sie bedarf thatsächlich einer Leuchte, der sie sich unterordnen muß, eines Correktivs gegen Verirrungen, d. h. sie bedarf der Offenbarung. „In deinem Licht sehen wir das Licht" (Ps. 36, 10); wir bleiben aber im Dunkeln und Ungewissen, so lange uns nur die matte Lampe der eigenen Vernunft leuchtet. Das haben auch einige der größten Philosophen, wie Fichte und Schelling, erkannt, die nach mancherlei Fahrten und Irrfahrten auf dem Meer der Vernunftspeculation und Naturbetrachtung zuletzt dem Hafen des Offenbarungsglaubens immer entschiedener zusteuerten.

Man wird dieses Resultat nicht entkräften wollen durch Hinweisung auf die Leistungen der heutigen Naturforscher, der Antipoden jener Philosophie, die oft in ähnlicher Weise die sinnliche Erfahrung zur absoluten Erkenntnißquelle machen, wie jene die Vernunft. Wir fragen hier nur: was hat denn die moderne Naturforschung ohne die Offenbarung für die sittlich-religiöse Gotteserkenntniß geleistet? Sie hat auch die Frage nach der Entstehung der Welt und des Lebens auf ihr durch eigene Forschung zu lösen versucht, ist dabei aber in solche Abenteuerlichkeiten gerathen, daß heute die nüchternen Naturforscher, Einer um den

Andern, es wieder offen aussprechen, daß ihre Wissenschaft als Basis den Satz: „am Anfang schuf Gott Himmel und Erde" schlechterdings festhalten müsse, daß sie sich im Nebel luftiger Hypothesen befinde, sobald sie darüber hinausgehen und das Räthsel des Weltanfangs erklären wolle. Oder kann denn die Naturwissenschaft bei ihren Versuchen, die Entstehung und Gestaltung des Weltganzen zu erklären, irgend einen Schritt thun, „ohne die Wirksamkeit einer bewegenden, messenden, ordnenden, nach Plan und Zwecken waltenden Urkraft (wie sie jene ersten Worte der Schrift andeuten) stillschweigend vorauszusetzen?" *) Also auch hier das Bedürfniß der Offenbarung. — Sie hat ebenso auch die Frage nach der Entstehung des Menschen durch eigene Forschung zu lösen gesucht, und ist dabei glücklich — bei der Leugnung des menschlichen Geistes, bei der Vernichtung unserer sittlichen Persönlichkeit, bei der Aufhebung aller Moral und Religion, bei der Auflösung aller sittlichen Freiheit in absolute Naturnothwendigkeit angelangt! Der heutige Materialismus zeigt es klarer als jede frühere Erscheinung, daß die Natur Gott nicht bloß offenbart, sondern auch verbirgt. Die Einzelbeobachtung hat man beispiellos vervollkommnet, und eben dadurch auch in der verdienstvollsten Weise den Offenbarungsgläubigen die Tiefen der göttlichen Weisheit weiter als je aufgedeckt. Wer aber, die Leuchte der Offenbarung verschmähend, bei der sinnlichen Erfahrung, bei der bloß natürlichen Forschung stehen blieb, dem ging nur zu oft über der Einzelbeobachtung die Erkenntniß des Zusammenhangs des Ganzen, über dem Sinnlichen der Sinn für das Uebersinnliche, Geistige, Göttliche völlig verloren. Es ging, wie Göthe vorausgesagt:

„Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die Theile in seiner Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band!"

Heiße das einen Fortschritt, wer will; ein Mann mit nüchternen Sinnen wird bald merken, daß die sittlich-religiöse Erkenntniß (denn von dem Gewinn für die einzelnen Zweige der Naturwissenschaft als solcher reden wir hier ja nicht) dabei nichts

*) Siehe den Nachweis hievon bei Ulrici, „Gott und die Natur" S. 341—422. Wir kommen unter Nr. III darauf zurück.

gewinnen, nur verlieren kann; während andererseits für die tiefere Erkenntniß der göttlichen Weisheit und Liebe Herrliches geleistet wird von der Naturforschung, sobald sie sich von der Offenbarung den Blick schärfen läßt für „das geistige Band", für das Eine im Vielen, für den ewigen Grund und das ewige Ziel der Welt. — —

Man hat neuerdings auch den dritten Faktor der natürlichen Gotteserkenntniß, das Gewissen, zum höchsten und hauptsächlichsten Quell unsrer Gotteserkenntniß und die Offenbarung schlechthin von ihm abhängig machen wollen. Es kommt Einer um den andern an die Reihe. Nachdem sich die Vernunft müde gearbeitet hatte an dem Geheimniß Gottes und der Welt, sollte die Natur selbst es enträthseln; nachdem deren einseitige Betrachtung in den Sumpf des Materialismus geführt, fragt man das Gewissen. Alles befragt und hört man, scheint es, gerner über Gott als ihn selbst.

Unter jenen drei Faktoren scheint nun aber das Gewissen ein ganz besonders günstiger und [illegible] zu sein. [illegible] die zahlreichen Untersuchungen, die [illegible] über das Wesen des Gewissens angestellt werden, [illegible] immer [illegible] [illegible] über das Wesen der Vernunft. [illegible] — [illegible] „Gewissen" [illegible] [illegible]

[illegible]

Bewegungen des menschlichen Lebens, so weit dieses dem Gebiet des freien Willens angehört, bald weckend, bald leitend, bald richtend zu beherrschen sucht." Durch die Thätigkeit des Gewissens an sich entstehen also unmitelbar nur sittliche Erkenntniße. Als ein Wissen des Menschen um das ihm in's Herz geschriebene Gesetz (συνείδησις) gibt es uns aber mittelbar auch eine gewisse Erkenntniß des Setzers und seines Willens, d. h. Gottes als eines heiligen und gerechten, indem das sittliche Bewußtsein sich hiebei mit dem religiösen verschmilzt. Insofern ist es in der That eine allgemeinmenschliche Quelle der Gotteserkenntniß.

Dies erkennt die Schrift, wie wir schon oben sahen, nicht nur an, sondern sie sagt auch, daß es selbst bei den Heiden seine Wirksamkeit nicht völlig verloren habe (Röm. 2, 14—15). Auch der gefallene Mensch besitzt durch dasselbe noch einen gewissen Wahrheitssinn, ein sittliches Wahrheitsgefühl, so daß er, wenn er diesem folgt, „aus der Wahrheit", empfänglich für höhere, göttliche Wahrheit ist (Joh. 18, 37). Dagegen ist sie nicht einverstanden, wenn gesagt wird, es sei „der Quell und Richter des Gesammtinhaltes der christlichen Glaubenslehre; kein Lehrsatz soll darin Aufnahme finden, der sich nicht auf eine Aussage des Gewissens zurückführen lasse; dasselbe entscheide in höchster Instanz über die Göttlichkeit der heiligen Schrift im Ganzen, wie im Einzelnen" *). Hienach wäre es der hauptsächlichste, wo nicht der einzige Quell und die oberste Norm unsres ganzen Glaubens, unsrer Religion überhaupt. Und das ist ungefähr auch die Anschauung der Vielen, die man heute oft sagen hört: man brauche in Allem nur seinem Gewissen zu folgen, das sei die beste, sicherste, ja die einzig wahre Religion. Dabei wird offenbar vorausgesetzt, das Gewissen sei ein stets zuverläßiger Zeuge der Wahrheit, ein sich immer gleich bleibender Quell sittlich-religiöser Erkenntniß.

Anders die heilige Schrift. Nach ihr kann das Gewissen auch verwirrt, befleckt, unrein, schwach werden (Tit. 1, 15; 1 Kor. 8, 7—10. 12; 1 Tim. 4, 2); und nach ihr ist es thatsächlich durch die Sünde so geschwächt und getrübt worden, daß es, um wieder zur vollen Klarheit und Kraft zu gelangen,

*) Vergl. Schenkel, „christliche Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens" 1858—59.

der Erleuchtung durch das Wort und den Geist Gottes (z. B. Röm. 9, 1), der Reinigung (Hebr. 9, 14), der steten Weckung und Schärfung durch den in der Offenbarung niedergelegten Willen Gottes bedarf. Die getrübte, zwar nie vollkommen absterbende, aber bedeutenden Schwankungen und Störungen ausgesetzte Offenbarung des göttlichen Willens im Subjekt bedarf der reinen, sich gleich bleibenden, stets zuverläßigen objektiven Offenbarung Gottes in seinem Worte. Es soll also nicht die Offenbarung durch das Gewissen bestimmt und normirt werden, sondern dieses durch die Offenbarung; sie ist ihm beides, nothwendig und übergeordnet.

Also auch hier wesentlich derselbe Streit, wie bei der Vernunft, die Frage: ob man eine Störung und Trübung des Gewissens durch die Sünde anerkennt oder nicht. Eine solche wird thatsächlich geleugnet, wenn man in obiger Weise das Gewissen zum Quell und Richter des ganzen Glaubensinhalts macht. Wer hat nun Recht? Ob das Gewissen der Richter der Offenbarung, können wir erst entscheiden, wenn wir die Offenbarung betrachtet haben. Dagegen handelt es sich hier darum, ob das Gewissen, sei es für sich allein oder in Verbindung mit Vernunft und Natur, nicht ein hinreichender, die Offenbarung überflüssig machender Quell der Gotteserkenntniß ist.

Ist dem so? Wir stehen hier bei der Frage nach dem objektiven Inhalt des Gewissens. Ist dieser thatsächlich durchweg der nämliche? Keineswegs. Allerdings finden wir bei allen Menschen ein Gewissen und können auch bei Allen die Wahrnehmung machen, daß weder seine Bezeugung, noch auch seine Beschaffenheit der menschlichen Willkür anheimgestellt ist. Es macht sein Zeugniß mit einer von unsrem Wollen unabhängigen Autorität, mit höherer, richterlicher Machtvollkommenheit geltend, und eben dies gehört zu seinem eigentlichsten Wesen in allen Menschen. Aber eben so allgemein tritt uns auch die Thatsache entgegen, daß das Gewissen bei Jedem individuell bestimmt und mit theilweise anderem Inhalt erfüllt ist. *) Es gebietet und ver-

*) Vergl. Güder, „Erörterungen über die Lehre vom Gewissen nach der Schrift"; Krauß a. a. O. S. 134 ff., der das Gewissen um seines ungleichen Inhalts willen definirt als „die angeborene Nöthigung, ein Ideal zu haben und als Richter über sich anzuerkennen"; im Uebrigen auch R. Hof-

bietet, urtheilt und richtet über Recht und Unrecht *je nach der Einsicht des Individuums*, die nur theilweise gleichartig, allen Menschen gemeinsam, theilweise aber auch sehr wechselnd und verschieden ist. Daher die Verschiedenheit der Aussagen des Gewissens bei Menschen verschiedener Culturstufen und Religionen neben einer gewissen Grundähnlichkeit. Daher die eigenthümlichen Lücken und Risse in dem Gewissen so mancher Menschen. Offenbar ist hienach das Gewissen wie die Vernunft „einerseits etwas Gewordenes, andrerseits etwas Werdendes."

Was folgt daraus? Vor Allem das, daß die Schrift im Recht ist, wenn sie auf Schwankungen und Störungen des Gewissens hinweist, daß es also höchst bedenklich ist, die schwankenden Einzelaussagen des Gewissens zum Hauptquell unsres christlichen Glaubensinhaltes zu machen; ja daß es nicht mehr möglich ist, eine natürliche Religion mit *allgemein* giltigen Wahrheiten aus den Gewissensaussagen *an und für sich*, abgesehen von den sie mitbestimmenden Einflüßen, abzuleiten. Nicht mit allgemein giltigen Wahrheiten: denn jedes Gewissen ist wegen seines individuellen Geworden- und Geartetseins eine wirksame moralische Instanz nur für seinen Inhaber (vergl. 1 Kor. 10, 29). Nicht aus den Gewissensaussagen an sich: denn jede Einzelaussage eines individuellen Gewissens stammt aus eigenthümlichen empirischen Verhältnissen her, ist also namentlich mitbestimmt durch den Einfluß irgend einer geschichtlichen, positiven Religion. —

Muß uns dies schon etwas vorsichtig machen beim Gebrauch des Gewissens als Quelle der Gotteserkenntniß, so noch mehr das Zeugniß der *Geschichte*. Auch hier soll sie, nicht abstrakte Wesensuntersuchungen, entscheiden. Was sagt sie von den Leistungen des Gewissens für die Erkenntniß Gottes *ohne* die Offenbarung? Darauf haben wir schon oben die Antwort vernommen: die Heiden haben auch mit allem Horchen auf die Stimme ihres Gewissens, wie wir ein solches bei den Edleren unter ihnen häufig wahrnehmen, es nicht bis zur Erkenntniß Gottes als des Einen, Persönlichen und absolut Heiligen gebracht, sondern „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild gleich dem vergänglicher Menschen und Thiere verwandelt" (Röm. 1, 23).

---

mann, „die Lehre vom Gewissen", 1866; *Kähler*, „Lehre vom Gewissen", 1864, und *Delitzsch* a. a. O. 71 ff.; 161 ff.

... den Heiden den wahren Gott Gottes.
... vor Augen stellt, so kann sich in einem
... plötzlich wieder aufwecken, daß er sich
... ursprünglichen Trieb, sein bisheriges Thun
... Sünde erkennt und sich schämt, zum Be-
... der Gotteserkenntniß noch als Potenz
... aber durch Irrthum und Sünde ver-

...hre der Christenheit? ist nicht auch sie voll
... das Gewissen ohne die fortgesetzte Leitung und
... die Offenbarung sich bald wieder trübt? Was
... Scheiterhaufen für Andersgläubige errichtet?
... das irrende Gewissen, das glaubte, es „thue
... daran" (Joh. 16, 2). Weder die Verdunk-
...chen Gewissens, wie sie sich in der Sittengeschichte
...so vielfach zeigt? Das Licht der Offenbarung
... Scheffel gestellt! Und was hat nachher das christ-
...wieder aufgeweckt, daß es zur Anbetung Gottes im
... der Wahrheit zurückkehrte? Die Leuchte des göttlichen
... Da kommen wir also wieder wie bei der Vernunft und
... dem alten Schluß: auch dieser Faktor der natürlichen
...muß bedarf der Offenbarung: das Gewissen ist
... starken Schwankungen ausgesetzt, so leicht verirrt
... daß es der steten Leuchte und festen Norm des
...gewortes nicht entbehren kann.

Sie verstehen die Vielen, die heute das Gewissen für einen
...den Führer in Sachen der Religion und des Glaubens
... die Offenbarung entbehren zu können glauben.*)
... dabei ferner, daß das christliche Gewissen sich
... Offenbarung gar nicht mehr vollständig trennen läßt,
...ganz von vorneherein vom Geist des Christenthums
...dem auch die Unkirchlichsten sich nicht völlig ent-
... daß also, wenn sie auch einer bloß natürlichen
...folgen wollen, doch die übernatürliche Offen-
...natürlich von ihnen zu Hilfe genommen wird. Sie

*) Wie neuestens F. Pécaut in seiner Schrift „Le Christ et la ... in unzähligen Wendungen wiederholt, das religiös-sittliche Leben ... Welt und das individuelle Gewissen zu seinen beiden Faktoren.

überschätzen endlich auch die Kraft und den Umfang des Gewissens und der Vernunft in Bezug auf die Befriedigung unsres sittlich-religiösen Bedürfnisses. Messen wir nach Betrachtung ihrer geschichtlichen Leistungen die natürliche Gotteserkenntniß auch noch daran, um zu sehen, ob sie hiefür alleingenügend ist oder nicht.

Ein alter Mystiker sagt irgendwo: „Gott ist ein unaussprechlicher Seufzer im Grunde der Seelen.“ Mit noch mehr Recht können wir wohl den Satz umkehren und sagen: die Seele ist ein unendlicher Seufzer nach Gott. Weil von ihm ist sie auch für ihn und zu ihm. In ihrem tiefsten Grunde lebt, oder schläft unter allerlei Schutt verborgen, eine unaustilgbare Sehnsucht nach Gott. Sie weiß sich in ihrem religiösen Gefühl nicht bloß von ihm abhängig, sondern zugleich zu ihm hingezogen, zu einer Vereinigung mit ihm bestimmt. Weil vernünftig, vernimmt sie Gott überall, in sich und außer sich, also daß sie seiner nicht los werden kann, auch wenn sie Gott ferne geworden ist, wie die Stimme des Gewissens zeigt. Je mehr sie ihn aber sucht und vernimmt, desto größer wird ihre Sehnsucht nach ihm. Und wenn wir uns diese vergegenwärtigen, so sehen wir, daß sie nicht bloß auf ein Erkennen Gottes, sondern auf ein Erfahren, Erleben, Genießen Gottes geht. Das religiöse Bedürfniß ist wesentlich praktischer Natur, es ist ein Trieb, sich Gott zu nähern, sich in persönliche Gemeinschaft mit ihm zu setzen, hervorgehend aus der Ahnung, daß unser Geist nur in dieser Gemeinschaft, im Genießen der Liebe und des Friedens Gottes seine bleibende Ruhe und Befriedigung finden kann. Es fragt sich darum in letzter Instanz, ob die natürliche Gotteserkenntniß es nicht bloß zu einer richtigen Vorstellung von Gott bringt, sondern ob sie die Seele auch zu einem lebendigen, seligen Genießen Gottes führt und damit ihr religiöses Bedürfniß im tiefsten Grunde befriedigt?

Wie völlig unzulänglich zeigt sie sich da! Suchen wir Gott in der Natur, wie wenig können wir sein Wesen klar inne werden, geschweige die von unsrem religiösen Bedürfniß geforderten persönlichen Beziehungen zwischen ihm und uns entdecken! Wir fühlen ein Unendliches über uns, dessen Allgewalt uns umschließt; aber gerade wenn wir die Nähe des Ewigen fühlen, fehlen uns die Worte und Begriffe, den Eindruck festzuhalten und in klaren Vorstellungen zu fixiren. Immer wieder entflieht der Unaus-

ſprechliche unſerm Denken, oder aber — wir vermiſchen ihn nur zu leicht mit den Kräften und Erſcheinungen der Natur und rücken uns dadurch den Nahen wieder in um ſo weitere, dunklere Ferne!

Oder ſuchen wir Gott im Reich des Gedankens durch ſpeculative Betrachtung, wie wenig fällt da aus den kahlen Höhen der Begriffe etwas ab für das ſehnende Herz und ſeine brennenden Fragen! Vergebens ſehen wir uns auch unter den in der Erkenntniß am Weiteſten Vorſchreitenden nach Zeugniſſen wahrer innerſter Herzensbefriedigung aus ihrer Speculation um. Sokrates, Plato und Andere bringen es wohl zur *Ahnung* Gottes, aber als Eines, der ihnen *ferne* bleibt. Die Propheten und Apoſtel dagegen bezeugen, ſie haben Gott *erfahren* als einen ihnen gegenwärtigen: „die Nähe Gottes iſt mein Glück“ (Pſ. 73, 28 nach genauer Ueberſetzung). Jene reden vom Begriff Gottes in ſcharfſinniger Schlußfolgerung; dieſe *erleben* ſein Weſen an ſich ſelbſt, erfahren ihn als den treuen Hirten ihrer Seele, und können rühmen, daß er allezeit „ihres Herzens Troſt und ihr Theil ſei“. Hier iſt ein befriedigtes religiöſes Bedürfniß; dort nicht. Man vergleiche, um die ganze Weite dieſes Unterſchiedes zu ermeſſen, z. B. den 23ten oder 73ten Pſalm mit einem platoniſchen Dialogen. In dieſem iſt vielleicht eine annähernd richtige Antwort gegeben auf die Frage der Vernunft: was iſt Gott an ſich? In jenen aber iſt die Löſung gefunden für die Frage des Herzens: was iſt Gott *für mich*? wie kann ich *perſönlich* ſeiner theilhaftig werden? und hiemit erſt iſt das religiöſe Bedürfniß befriedigt.

Ich weiß nun freilich wohl, daß Viele hier einwenden werden, ihr religiöſes Bedürfniß fühle ſich vollſtändig befriedigt bei ihrer Vernunftreligion, bei ihnen reiche die natürliche Gotteserkenntniß auch hiezu aus. Sie berufen ſich dabei gern auf ihr „gutes“ Gewiſſen als Beweis der innerſten Befriedigung ihres Herzens. Sehen wir, ob hier nicht eine fatale Täuſchung zu Grunde liegt. Ich möchte dieſe Leute des „guten“ Gewiſſens fragen, ob ſie ehrlich behaupten können, daß ihre ſittliche Erkenntniß des Guten und ihr praktiſches Verhalten nie in Conflikt gerathen, ob ihnen wirklich das Gewiſſen eine hinlängliche Kraft zum Widerſtand gegen das Böſe und zum Thun des Guten gibt? Als der ſittliche *Trieb* im Menſchen ſollte ja das Gewiſſen

beides ſein, eine Erkenntniß und eine Kraft zum Guten. Was lehrt aber Geſchichte und Erfahrung über das Verhältniß dieſer zwei Seiten zu einander? Antwort: das Thun bleibt zurück hinter dem Erkennen, es wird nicht einmal das vollbracht, was man von Gottes Willen und Geſetz aus dem Gewiſſen erkannt hat. So ging es den Heiden. „Sie wußten, daß ein Gott iſt und haben ihn nicht geprieſen als einen Gott, noch gedanket“ (Röm. 1, 21 u. 32). Man ſehe die Wahrheit hievon z. B. in dem Geſtändniß Marc-Aurel's: „ich hätte wohl tugendhafter leben können, als ich gelebt habe, wenn ich immer die Erinnerungen der Götter angenommen und befolgt hätte.“

Die Gotteserkenntniß der Heiden reichte alſo weiter als ihr wirkliches Thun. Daher ihre Schuld. Dieſe aber verwandelt das gute Gewiſſen in ein böſes, verdammendes, oder mit der Zeit in ein irrendes und ſtumpfes. — Das Achten auf das Gewiſſen führt ſtatt zur Befriedigung des religiöſen Bedürfniſſes zu einem ſittlichen Dualismus, über den wir ernſte Heiden ebenſo klagen hören *), wie Paulus ihn Röm. 7, 7—25 ſo ergreifend ſchildert. Wie die Prophetie das verkörperte Gewiſſen Iſraels, ſo war darum das Gewiſſen „der Prophet der Heiden,“ der die Sehnſucht nach einer göttlichen Erlöſung wecken ſollte durch die ſchmerzliche Erkenntniß der eigenen Ohnmacht. —

Und iſt das je anders geworden bei Einem, der die in der Offenbarung ſich darbietenden Kräfte zum Guten verſchmähte? Wird es nicht durch die tägliche Erfahrung fort und fort beſtätigt: „wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht, denn das Gute, das ich will, das thue ich nicht“? bleibt nicht das thatſächliche Verhalten hinter dem beſſeren Erkennen und Wollen gar oft zurück? Wenn das Alle mehr oder weniger anerkennen müſſen **), was folgt daraus? Einmal das, daß unſere

*) Vergl. z. B. die Stelle in Xenophon's Cyr. VI. 1, 41: „Ich habe ſicher zwei Seelen, denn wenn es Eine wäre, ſo könnte ſie ja doch nicht zugleich gut und böſe ſein, noch zugleich gute und ſchändliche Handlungen lieben und eben daſſelbe zugleich wollen und nicht thun wollen, ſondern offenbar ſind es zwei Seelen, und wenn die gute die Oberhand behält, ſo wird das Gute gethan, wenn die ſchlechte, ſo wird das Schändliche begangen“ (Delitzſch a. a. O.).

**) Daß ſo viel auch die „freiſinnigſten“ Theologen zugeben, das ſehe man z. B. aus den „Predigten aus der Gegenwart“ von Oberhofprediger Dr. Schwarz in Gotha, III. Sammlung: „O ſagt mir doch nicht, daß

Kraft zum Guten, auch die im Gewiſſen und überhaupt in der natürlichen Gotteserkenntniß liegende, ſo geſchwächt iſt, daß wir uns nie völlig frei vom Böſen erhalten können. Wir bringen es mit ihr über ein in Folge des Widerſpruches zwiſchen unſerem Erkennen und Thun ſich immer wieder geltend machendes Schuldgefühl nicht hinaus. Sucht dann aber der Menſch aus dieſer Gerichtsverhaftung loszukommen und einen Weg zur Verſöhnung mit Gott, was weiß da Vernunft oder Gewiſſen ihm zu rathen? Nichts oder doch nichts Genügendes. Auf welche Thorheiten ſind hiebei die Heiden gerathen! Hier iſt der Punkt, wo alle natürliche Religion Einen am Jämmerlichſten im Stiche läßt oder irre leitet: ſie weiß keinen rechten Weg zum Frieden, zur Verſöhnung unſerer Schuld. Gerade je tiefer die Erkenntniß des heiligen Gottes im Gewiſſen reicht, deſto lauter verlangt das Herz nach Verſöhnung; je mehr ſich aber der Menſch mit falſchen Sühnungsmitteln zu beruhigen ſucht, deſto mehr verwirrt und verdunkelt ſich ſein Gewiſſen. Wenn der Menſch mit der bloßen Vernunft- und Gewiſſensreligion ſich nicht in's rechte, normale, friedliche Verhältniß zu Gott ſetzen kann, wenn die Erfahrung lehrt, daß ſie ihm über den ſittlichen Dualismus nicht hinüberhilft, ſo folgt, daß ſie auch ſchlechterdings unzureichend iſt zur Befriedigung ſeines religiöſen Bedürfniſſes.

Die entſcheidende Frage iſt auch hier die: ob man das Böſe als eine wirklich zerſtörende, auch das Gewiſſen trübende, uns von Gott trennende und darum eine Verſöhnung erheiſchende Macht anerkennt oder nicht. Wenn nun Einer die Sünde in bloße verzeihliche Schwachheit, die göttliche Forderung, wir ſollen vollkommen ſein, in die einer bloßen äußeren Ehrbarkeit und Rechtſchaffenheit umſetzt, d. h. wenn das Gewiſſen in einem Menſchen ſo ſchwach iſt, daß es kein ordentliches Selbſtgericht mehr wirkt (obſchon es ſonſt vielleicht einen gewiſſen Einfluß auf ſein Leben ausübt), wenn ihm eine Richtung gegeben wurde, welche die Sünde nicht mehr in ihrem innerſten Centrum angreift, dann

---

rechtſchaffen arbeiten und ſeine Pflicht thun und ein gutes Gewiſſen haben — genüge. — Ich frage euch, ihr Tugendhaften, wer thut denn ſeine Pflicht, wer hat denn ein gutes Gewiſſen im höchſten Sinne des Wortes? Niemand unter uns allen. Wir alle ſind und bleiben — Strebende und Kämpfende, die vielfach irren und ſtraucheln und zurückbleiben." —

mag er leicht seine natürliche Religion für ausreichend halten zur Befriedigung seiner innersten Bedürfnisse und uns dabei seines „guten" Gewissens versichern, aber es ist dann eben kein wahrhaft gutes und reines, sondern ein getrübtes, geschwächtes. Die Welt ist voll solcher „guten" Gewissen. Lassen Sie sich dadurch nicht täuschen, als ob die Offenbarung zur Erlangung eines wahren Friedens mit Gott entbehrlich wäre! Es gibt auch einen Scheinfrieden und eine Scheinbefriedigung des religiösen Bedürfnisses.

Halten Sie dem gegenüber einfach das fest: wenn die natürliche Gotteserkenntniß das religiöse Bedürfniß wirklich befriedigen soll, so muß sie dem Menschen genügende Kraft zum Widerstand gegen das Böse und zur Vollbringung des Guten verleihen, und weil das Böse bereits vorhanden, ihm den Weg zur wahren Versöhnung mit Gott zeigen können. Nun aber vermag die natürliche Gotteserkenntniß samt dem Gewissen erfahrungsgemäß weder das Eine noch das Andere, daher ist sie ungenügend. — Wir werden somit auch von dieser Seite, von der Betrachtung des religiösen Bedürfnisses aus, hingetrieben auf die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung. Und hier muß sie nicht bloß reinigend, erleuchtend, normirend, sondern auch ergänzend, neue Wahrheiten mittheilend der natürlichen Gotteserkenntniß zur Seite treten. Ja sie wird sich als besondere göttliche Offenbarung dadurch hauptsächlich beglaubigen müssen, daß sie sich als Heilsoffenbarung erweist in ihren die Macht des Bösen brechenden Wirkungen. Thut das die christliche Offenbarung?

Wir haben früher gesehen, daß sie den gefallenen Menschen zu Gott zurückzuführen sucht auf dem Weg, der Christus heißt und ist. Ihr Kern und Mittelpunkt ist die Lehre von der Versöhnung. Sie zeigt also dem religiösen Bedürfniß einen neuen Weg zur Befriedigung — Christus. Und noch mehr: sie gibt auch Kraft ihn zu gehen. Sie erleuchtet und erweitert die Erkenntniß nicht, ohne zugleich, ja zuvor eine Kraft im Herzen geworden zu sein und den Willen gestärkt zu haben; sie wird ja des Menschen Eigenthum nicht auf intellektuellem, sondern auf sittlichem Wege, durch die Hingabe des Herzens und Willens an sie. Deßhalb kann sie auch Erkennen und Thun wieder in Uebereinstimmung bringen, indem sie von vorne herein unser sittliches Vermögen, die gebrochene Kraft zum Guten wieder

aufrichtet. Sie leiſtet darum jenes Doppelte: zeigt den Weg zur Verſöhnung und gibt Kraft zum Guten. Und das beſtätigt auch die tägliche Erfahrung aller lebendigen Chriſten. Man frage ſie, ob ſie für ihr religiöſes Bedürfniß nicht „Leben und volle Genüge“ finden in dem geoffenbarten Heil.

Wir begreifen es nach allem Dieſem, wenn es nach der heiligen Schrift keine wahre, völlig genügende Gotteserkenntniß gibt ohne die *Wiedergeburt*, ohne die Einpflanzung eines neuen höheren Lebens von oben. Erſt als Verſöhnte können wir das Göttliche, von dem wir durch die Sünde uns abwandten, wieder wahrhaft lieben und in der Liebe uns wieder ſo innig mit ihm verbinden, daß es uns ſeine Herrlichkeit je länger je tiefer enthüllen kann. Und wir werden nun dem Propheten Recht geben müſſen, der alle Völker trotz ihrer natürlichen Gotteserkenntniß als in Unwiſſenheit und Irrthum verhüllt, und die volle Gotteserkenntniß und Heilsoffenbarung als erſt im neuen Bund und der Endzeit eintretend darſtellt: „der Herr Zebaoth wird auf dieſem Berg die Hülle wegthun, damit alle Völker verhüllt ſind, und die Decke, damit alle Heiden zugedeckt ſind“ (Jeſ. 25, 7). —

Dies wird ſich uns noch deutlicher ergeben, wenn wir nun auch

2. die übernatürliche Gotteserkenntniß

näher betrachten, *die Offenbarung*.

Wir nehmen dieſes Wort hier in ſeiner *engeren* Bedeutung. In der allgemeineren bedeutet es überhaupt das Hervortreten Gottes aus ſeiner Verborgenheit, ſein ganzes Wirken und Sichmittheilen in der Schöpfung, im Gewiſſen, in den Führungen der Menſchen. Daran nehmen, wie wir ſahen, auch die Heiden Theil. Im engern Sinne aber bezeichnet Offenbarung ein *über die Natur* gehendes Hervortreten und Einwirken Gottes und ſeiner *Gnade* auf die menſchliche Erkenntniß, und zwar zu unſerm *Heil*, das den Schleier Wegziehen (ἀποκαλύπτειν, revelare) von Geheimniſſen, die über die Vernunfterkenntniß an ſich hinausliegen, und deßhalb auch in einen gewiſſen Gegenſatz zu ihr treten können. Wenn z. B. Chriſtus dort zu Petrus ſagt: „Fleiſch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, ſondern mein Vater im Himmel“, oder wenn Paulus bezeugt, er habe das

Evangelium von keinem Menschen empfangen, „sondern durch die Offenbarung Jesu Christi", so sind das Offenbarungen in diesem speziellen Sinne. Hieher gehört Alles, was die Schrift von Selbstmittheilungen Gottes im alten und neuen Bunde berichtet, sei es durch Gottes unmittelbare Erscheinungen und Worte, oder durch Engel und menschliche Werkzeuge, durch äußere wunderbare Vorgänge und Heilsthaten oder bloß durch innere Enthüllungen des göttlichen Geistes, durch Inspiration und Visionen.

Es ist bei der Offenbarung die Thätigkeit Gottes an sich und seine Einwirkung auf den Menschen zu unterscheiden, d. h. ein äußeres objektives Moment, das Sichkundgeben Gottes, und ein inneres subjektives, wodurch diese Kundmachungen richtig verstanden werden, die innere Erleuchtung des Menschen durch Gott. Was Gott darstellt und kundmacht von sich, das sucht er zugleich durch seinen Geist dem Menschen zu deuten, gerade wie die Darstellung der Herrlichkeit Gottes in der Welt ergänzt wird durch die Stimme des Geistes Gottes im Gewissen. Beide Momente zusammen constituiren erst die wirkliche Offenbarung. Den Gipfel aller göttlichen Offenbarung, dem sie von Anfang an zustrebt, bildet der, dem nach der Schrift allein die vollkommene Gotteserkenntniß innewohnte, der allein den vollkommenen Gotteswillen auf Erden verkündigte, der eingeborne Sohn Gottes, Christus, in welchem Gott so sehr in die Sichtbarkeit tritt, daß er sagen kann: „wer mich siehet, der siehet den den Vater" (Joh. 1, 18; 6, 46; 14, 6 und 9). Bei Christus decken sich daher jene beiden Momente schlechthin; er ist die vollendete Manifestation Gottes und der vollkommen Erleuchtete, Inspirirte. —

Der Gegenstand, der uns durch die Offenbarung Gottes erschlossen wird, ist Gott selbst und zwar sofern er unser Heil vorbereitet und geschichtlich auswirkt. Einen weiteren Gegenstand der Offenbarung braucht der Mensch auch nicht. Daher ist Gottes offenbarende Thätigkeit auch nur eine besondre Form seiner erlösenden und ihr Zweck immer ein Heilszweck. — Die Form der heilsgeschichtlichen Offenbarungswunder ist eine dreifache*):

*) Vergl. auch in H. von der Goltz „Gottes Offenbarung durch h. Geschichte", Basel 1868, den trefflichen Abschnitt über „die Weise und Form des göttlichen Offenbarens" S. 84—107.

bald erſcheint Gott, bald ſpricht Gott, bald wirkt Gott Wunderzeichen, Formen, die aber unter einander nahe verwandt und daher in der Heilsgeſchichte ſehr häufig beiſammen ſind; und dieſe Darſtellung der göttlichen Gegenwart, ſeines Wortes, ſeines Handelns iſt, wie bemerkt, bald von Außen her für die Sinne vermittelt, wie bei den Engelerſcheinungen, bald nur von Innen her für die ſeeliſchen Werkzeuge der Wahrnehmung, wie bei den Traumgeſichten oder den Viſionen der Propheten. —

Die Kunde von dieſer in einem beſonderen Zweig des menſchlichen Geſchlechtes bis auf „die Zeit der Erfüllung" fortgeleiteten, von Chriſtus an aber ein Gemeingut der Menſchheit werdenden Offenbarung iſt niedergelegt in der heiligen Schrift; und was früher den einzelnen Trägern der Offenbarung auf außerordentliche Weiſe mitgetheilt wurde, tritt an uns auf gewöhnlichem Wege, vermittelt durch Menſchen, durch ſchriftliches und mündliches Wort und daneben durch die innere Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes heran, aber auch ſo noch als übernatürliche, überkreatürliche Wahrheit. Dies in aller Kürze die bibliſch-chriſtliche Anſchauung von der Offenbarung. —

So unbegreiflich ſie zunächſt unſerem vernünftigen Erkennen erſcheinen mag, ſo beachte man doch von vorne herein, daß die Offenbarung trotz ihrer weſentlichen Uebernatürlichkeit auch eine natürliche Seite an ſich hat und haben muß. Bei den Erſcheinungen Gottes vermittelt immer geſchöpfliches Leben die Darſtellung ſeiner Gegenwart und Herrlichkeit für die Menſchen (Jeſ. 6; Ezech. 1 u. 11; Offenb. 4). Bei ſeinem Sprechen läßt ſich Gott zum menſchlichen Verſtändniß herab und paßt den Inhalt ſeiner Offenbarung der Erkenntnißſtufe der Empfänger an, erſt Milch, dann ſtarke Speiſe (Joh. 16, 12; 1 Kor. 3, 1—2; Hebr. 5, 12—14). Auch ſeinen Wundern fehlt, wie wir ſpäter ſehen werden, ſehr häufig ein natürliches Subſtrat nicht. — Die Offenbarung muß immer geſchichtlich vorbereitet ſein und in der Welt beſtimmte Anknüpfungspunkte finden, um in die Geſchichte eingreifen zu können.

Und das thut ſie nie in ungeregelter, willkürlicher Weiſe, vielmehr entfaltet ſie ſich überall nach inneren Geſetzen, ſo daß ſie ſtets an einen geordneten Stufengang des Erwählens, Berufens, Segnens, der Bundesſtiftung und dabei an beſtimmte Schranken gebunden erſcheint. Auch der oberflächliche

Betrachter sieht den innern Fortschritt von der Umgangsweise Gottes mit den Menschen in der Urzeit zu seinem Weltbund mit Noah, von da zum Verheißungsbund mit Abraham, von da zum Gesetzesbund mit Israel und von da zum Gnadenbund in Christus mit der ganzen Welt. Es ist ein Fortschritt im Inhalt, eine immer tiefere Enthüllung des göttlichen Wesens und seiner heiligen Liebesabsichten mit der Welt, sich abschließend in der Sendung Christi und des heiligen Geistes (Hebr. 1, 1—2).

Und auch ein gewisser Fortschritt in der Form. Zuerst offenbart sich Gott in sinnlichen Erscheinungen; sie sind die unvermeidliche Accommodation Gottes bei den noch unmündigen Menschen, wie jeder Erzieher sich zum Kinde herablassen muß. Daneben auch in nächtlichen Gesichten, wie häufig bei den Patriarchen. Mit Mose redet er „mündlich, wie ein Mann mit seinem Freunde redet" (2 Mos. 33, 11: 4 Mos. 12, 8). Von nun an treten auch die von der Kraft Gottes durch Menschen verrichteten Wunder auf. Und auch hier ist ein gewisser innerer pädagogischer Fortschritt vom Sinnlicheren zum Geistigeren bemerkbar, sofern die Inspirationswunder später immer mehr vorherrschen, bis im absoluten Wunder, in der Person Christi, über der wieder der Himmel offen und die Engel Gottes hinab- und heraufsteigen, unter der unscheinbarsten sinnlichen Hülle die vollen Geistestiefen göttlicher Heilswahrheit sich enthüllen, und zuletzt durch die Ausgießung des heiligen Geistes und die im Evangelium für alle Zeiten gestiftete Inspiration die Offenbarung bleibend eine innerliche, durch Wort und Geist vermittelte wird.

Ueberall sehen wir eine planvolle und dabei sparsame Vertheilung der Offenbarungswunder auf die einzelnen Zeitperioden und zwar, je nach ihrem verschiedenen Charakter in sehr verschiedenem Maß. Die bedeutsamsten Gotteserscheinungen und Wunder treten überall bei entscheidenden Wendepunkten der Heilsgeschichte auf, bei Erwählung neuer Träger der Offenbarung, bei der Stiftung neuer Bundesverhältnisse. So im Zeitalter der Patriarchen, Mose's, David's und besonders Christi und der apostolischen Gemeinde. In den Zwischenzeiten werden die Wunder seltener. Wo es mehr nur das Bestehende zu erhalten als ein Neues zu stiften gilt, bleibt das Wort, die innerlichste Weise der Offenbarung, die einzige Form derselben. — Ueberall sehen wir eine stufenmäßige Vorbereitung der volltom-

menen Gottesoffenbarung in Christus, sehen das Folgende stets anknüpfen an das Frühere und es weiter bilden, sehen auch bei Christus einen weisen pädagogischen Fortschritt in Kundmachung der göttlichen Geheimnisse bis auf das letzte und tiefste, das er erst im Anblick seines Scheidens völlig zu erkennen gibt, die Dreieinigkeit (Matth. 28, 19). — Ueberall sehen wir die niedereren Offenbarungsformen, in denen das Moment der Manifestation vorwiegt, eine immer vollkommenere Inspiration vorbereiten, und jetzt umgekehrt diese wieder eine letzte vollendende Manifestation in der Wiederkunft Christi. — Ueberall sehen wir Gott in seiner Offenbarungsthätigkeit einen und denselben, auf das Heil der Menschen hinzielenden Zweck verfolgen, und dabei die Offenbarung nach Inhalt und Form dem Bedürfniß und der Empfänglichkeit der Menschen gemäß gestalten. —

Besonders aber sehen wir die Offenbarung nie magisch, unvermittelt auftreten, sondern stets sich richten nach dem sittlichen Vermögen und Verhalten des Menschen. Dieses bestimmt hauptsächlich ihr Maß, ihre Grenze. Obschon Gott unter besonderen Umständen auch einem unlauteren Werkzeuge zu seiner eigenen Beschämung eine Offenbarung zu Theil werden lassen kann (vergleiche Bileam), so gilt doch als Regel, daß Gott zu Trägern der Offenbarung die durch ihr sittlich-religiöses Verhalten für das Göttliche besonders Fähigen und Empfänglichen macht, einen Abraham, Moses, David, die Propheten und Apostel, und vor Allen Christus (Matth. 11, 25; Apostelgesch. 7, 22; 10, 35; Jak. 4, 8; Jerem. 29, 13). Ueberall kommt der Offenbarung von Seiten des Menschen ein Suchen des Herzens nach Gott, nach Wahrheit und Heiligung entgegen. „So ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet, so will ich mich von euch finden lassen." — Diese aktive Religiosität ist von Abraham bis auf Christus beständig das Medium theils der schon von Gott gewirkten, theils der weiter fortschreitenden Offenbarungs- und Religions-Geschichte, weßhalb die Offenbarung in ihrer Entwicklung unter Umständen auch stillstehen und zeitweise sogar rückwärts gehen kann. Auch die jetzt in der Schrift niedergelegte Offenbarung theilt sich nur dem Herzen zum vollen persönlichen Besitz mit, das ihr mit einem aufrichtigen Suchen nach Wahrheit entgegen kommt. Durch Gleichgiltigkeit oder Widerstreben gegen dieselbe verliert sich die Empfänglichkeit für das Göttliche und

damit auch die Möglichkeit der Theilnahme an weiteren Offenbarungen. In Nazareth thut Christus „nicht viele Zeichen um ihres Unglaubens willen". Auch in der Offenbarung richtet sich Gott nach unserer Freiheit, unserem sittlichen Verhalten. Die übernatürliche Offenbarung ist also so wenig als die natürliche etwas Regelloses und Willkürliches. Vielmehr sehen wir auch bei ihr überall Maß und Ordnung, planvollen Stufengang, organischen Zusammenhang, bestimmte Grenzen und innere Gesetze in der Art, wie sie sich den Menschen mittheilt. —

Wenn wir das im Auge behalten, so widerlegen sich uns bereits viele der Einwendungen des Rationalismus. Dieselben richten sich gegen den spezifischen Werth, die Nothwendigkeit, Möglichkeit und Erkennbarkeit einer übernatürlichen Offenbarung.

Was die Schrift von Gotteserscheinungen, Geisteseingebungen, Visionen u. s. f. berichtet, hat man öfters mit dem, was sich auch in heidnischen Religionen findet von Göttererscheinungen, Orakeln, Wahrsagerei und dergleichen auf Eine Linie setzen, somit den spezifischen Werth der christlichen Offenbarung leugnen wollen.

Ohne lange den Inhalt der letzteren in Bezug auf sittlich-religiösen Werth mit den angeblichen Mittheilungen heidnischer Gottheiten zu vergleichen, genügt es hier, auf den tiefen Unterschied des ganzen heidnischen Offenbarungsbegriffs von dem biblischen hinzuweisen. Nach heidnischer Vorstellung gehen die Mittheilungen der Götter immer auf etwas Einzelnes, Aeußeres, Zufälliges, und auch wo sie sittliche Vorschriften enthalten, stehen sie unter einander in keinem Zusammenhang. Auf biblischem Boden aber ist die Offenbarung ein großartiges System, ein fortschreitender Organismus, der sich von seinem Ursprung an zu immer größeren Dimensionen entfaltet, wobei auch das Kleinste und Einzelnste in genauem Zusammenhange mit dem Ganzen steht, und überall ein sittlich-religiöser Zweck, ein Heilszweck verfolgt wird. Nirgends findet sich im übrigen Universum der Religionsgeschichte eine ähnliche Vorstellung von göttlichen Mittheilungen. Die biblische Anschauung von der Offenbarung, ganz abgesehen von ihrem heiligen Inhalt, steht in ihrer Art einzig da, und schon deßhalb ist es verkehrt, sie auf das Niveau der heidnischen herabdrücken zu wollen. — Sodann beachte man den wichtigen

Unterſchied, daß in den heidniſchen Sagen immer die älteſten Zeiten die wunderreichſten ſind und nachher die Wunder allmälig verſchwinden, während nach der h. Schrift, wie wir oben ſahen, die hervorragendſten Offenbarungen und Wunder auf verſchiedene Zeiten, und zwar allemal auf die Wendepunkte der Heilsgeſchichte fallen, ohne im Lauf einer 4000jährigen Geſchichte zu verſchwinden.

Iſt Jemand aber verſucht, aus der Thatſache, daß ja nicht bloß das Chriſtenthum und Judenthum, ſondern noch viele andere Religionen den Anſpruch auf Offenbarung erheben, den Schluß zu ziehen, man könne dieſem Anſpruch überhaupt nicht trauen, nicht wiſſen, welches die wahre Religion ſei, da die „geoffenbarten" Religionen ſich unter einander widerſprechen, man könne nicht mehr ausmachen, ob je eine übernatürliche Offenbarung ſtattgefunden habe, daher verwerfe man ſie am beſten ganz, ſo hat darauf A. Monod in ſeiner Lucile, ou la lecture de la Bible treffend geantwortet: „Wenn zwanzig Perſonen zugleich mit Ihnen Anſprüche auf die Erbſchaft Ihres Vetters erheben, ſoll das Gericht daraus folgern, daß es keinen rechtmäßigen Erben gibt und Sie mit allen andern abweiſen? — Die Lüge wird nur glaubhaft, indem ſie die Wahrheit als Stütze gebraucht. — Man hat nur falſche Münzen geprägt, weil ächte vorhanden ſind. Die Quackſalber finden nur deßhalb Eingang beim Volke, weil es Aerzte und wirkliche Heilmittel gibt. — Anſtatt zu ſchließen, daß es keine wahre Offenbarung gebe, weil ſo viele falſche vorkommen, muß man umgekehrt ſagen, daß es nur deßhalb falſche gibt, weil Eine wahre vorhanden iſt." Jenen Schluß kann offenbar nur die Trägheit ziehen, die der Mühe, die verſchiedenen Anſprüche zu prüfen, enthoben ſein will, obſchon dieſe Mühe heute Keinem ſo ſehr ſchwer fallen kann. Die wahre vollkommene Religion iſt ja doch gewiß diejenige, welche den heilſamſten Einfluß auf das Leben des Einzelnen wie der Völker ausübt. „An ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen (vergl. unten)." Und kann Einer darüber heute noch im Zweifel ſein, wenn er die chriſtlichen Völker mit den Heiden und Türken, oder auch mit den Juden vergleicht? —

Gegen die Nothwendigkeit der Offenbarung wendet man von rationaliſtiſcher Seite gewöhnlich ein, daß, wenn Gott von Zeit zu Zeit ſich hätte offenbaren müſſen, dann die Schöpfung

gleichsam einer fortwährenden Nachhilfe bedurft hätte. Könne das Thier seine Bestimmung durch natürliche Kräfte erreichen, so könne es auch der Mensch durch die Vernunft. — Hiegegen hat man schon mit Recht erwiedert, daß, wenn Mensch und Thier sich durch die Vernunft, also in ihrer Bestimmung und in dem Mittel, diese zu erreichen, unterscheiden, sie sich wohl auch in der Art und Weise, wie sie ihre Bestimmung verwirklichen, unterscheiden werden. — Aber jener Gesichtspunkt der „Nachhilfe", bei dem sich der ursprüngliche Weltplan Gottes als unvollkommen ergeben würde, ist durchaus unzulässig. Die Schrift stellt den Rathschluß der Erlösung als gleichewig mit der Weltschöpfung dar (Eph. 1, 4; 1 Petr. 1, 20). Nicht so ist also die Offenbarung zu fassen, als ob Gott erst eingetretener Umstände, d. h. der Sünde wegen sich zu einer „Nachhilfe" für sein Werk hätte entschließen müssen; vielmehr war von Anfang an im göttlichen Weltplan auf diese Eventualität Rücksicht genommen, und Gott führt aus freier Liebe durch die Offenbarung in stufenmäßigem Fortschritt nur Das aus, was er von Ewigkeit her beschlossen und vorbereitet hatte, damit die Welt trotz der vorausgesehenen und nachher eingetretenen Störung der Vollendung entgegengeführt werden könnte. Der Begriff einer Nachhilfe und Verbesserung seines Werkes ist also, was das Denken und Thun Gottes selbst betrifft, bei der biblischen Offenbarungslehre vornweg ausgeschlossen.

Wohl aber brauchen nach der Schrift die Menschen eine göttliche Nachhilfe. Für sie war die besondere Offenbarung Gottes eine Nothwendigkeit aus doppeltem Grunde: zuerst um ihrer Hilflosigkeit, hernach um ihrer Entartung willen. Oder braucht denn ein Kind, wenn es einmal in der Welt ist, keine „Nachhilfe" mehr? Sollten denn die ersten Menschen nicht auch eine gewisse Erziehung nöthig gehabt haben? Und wer anders kann ihr Erzieher gewesen sein als Gott? Wären sie bei den Thieren in die Schule gegangen, woher käme ihre Sprache? woher die Entfaltung ihrer geistig-sittlichen Anlage? woher die reineren religiösen Ideen, die in den Trümmern der urältesten Religionen immer noch erkennbar sind? Wie läßt sich dergleichen ohne göttliche Bei- und Nachhilfe erklären? Nur wer die Nothwendigkeit einer Erziehung leugnet, kann auch die eines besonderen Umganges Gottes mit den ersten Menschen leugnen und sich stoßen an seinem väterlich-menschlichen Verkehr mit diesen, wie ihn die ersten Kapitel

der Schrift berichten. Unsere Kinder, weil sie sich selbst noch als erziehungsbedürftig fühlen, finden darin nichts Auffallendes. Sie sind darin verständiger als viele Erwachsene.

Nachher aber machte die in die natürliche Gotteserkenntniß, Vernunft und Gewissen, gekommene Störung, die Sünde, die überhandnehmende Heillosigkeit der Welt eine fortschreitende Heilsoffenbarung Gottes nothwendig. Oder war es nicht, nachdem der Unglaube zum Aberglauben geführt hatte, eine Unmöglichkeit geworden, den freien, schlechthin guten, lebendig-persönlichen Gott zu finden ohne neue übernatürliche Offenbarung? Hier gilt: nur wer die Sünde und deren Macht leugnet, kann auch die Nothwendigkeit einer besonderen Offenbarung bestreiten; der sehe dann aber auch zu, wie er mit den Thatsachen der Religionsgeschichte und ihrem klaren Erweis von der Unfähigkeit der sich selbst überlassenen Vernunft zurechtkommt (vergl. oben). Wie natürlich und vernünftig, der Geschichte und der täglichen Erfahrung gemäß ist dagegen die Schriftlehre von dem stufenweisen, pädagogischen Fortschritt der Offenbarung! Für die ersten Menschen, d. h. für Kinder war sie ein Gängelband, für die Gefallenen ein Zuchtmeister im Gesetz Mosis, für die zu Erlösenden ein freimachendes Geistesgesetz in Christus und dem Evangelium. — Beruft man sich aber auf die Vollkommenheit der Welt und ihrer Ordnung, die ein solches Hervortreten und Eingreifen Gottes nicht ertrage, geschweige nöthig mache, so werden wir hierauf später bei der Kritik des Deismus und bei der Betrachtung des Wunders näher zu reden kommen.

Man hat nun aber neuerdings gerade vom Gesichtspunkt einer allmäligen Entwicklung unseres Geschlechts ausgehend die Nothwendigkeit der Offenbarung wenigstens für unsere jetzige Entwicklungsstufe zu leugnen versucht. Früher könne sie nöthig gewesen sein, aber jetzt „wisse die durch das Christenthum erzogene Vernunft wie ein mündig gewordener Sohn sich selbst zu helfen.“ So spricht der auch auf andern Gebieten emanzipationslustige Geist unserer Zeit. Die Emanzipation wäre aber hier nur eine halbe. Die Vernunft an sich wäre ja doch nicht zureichend. Mußte sie durch das Christenthum erzogen werden, so steht sie auch auf ihrer jetzigen Entwicklungsstufe noch wesentlich unter dessen Einfluß. Die früher gegebene Offenbarung würde also fortwirken bis heute, und auch für künftige Entwicklungen bliebe

wenigſtens eine indirekte Nachwirkung derſelben fort und fort nothwendig.

Wie ſoll nun aber, fragen wir zuerſt, dieſe Wirkung, die Mündigkeit der Vernunft, erhalten werden, wenn man ſich von der Urſache trennt? Sind denn diejenigen Faktoren, die früher eine Offenbarung nöthig machten, jetzt nicht mehr wirkſam? Exiſtirt keine Sünde mehr, deren Einfluß Vernunft und Gewiſſen fort und fort zu verdunkeln droht ohne die Leuchte und Norm der Offenbarung, und deren Macht geſchichtlich und erfahrungsgemäß nur ſiegreich und auf die Dauer gebrochen werden kann durch die aus der Offenbarung zu ſchöpfenden Heilskräfte? Was haben wir denn außer ihr als letzten Halt gegen ein ſofortiges Zurückſinken in heidniſche Verwilderung, was, das ſich nicht geſchichtlich als völlig ungenügenden Schutz gegen ſittliches, ſoziales und nationales Verderben bereits erwieſen hätte? Etwa unſere Bildung? unſere Wiſſenſchaft? Sie als künftigen Leitſtern dem Chriſtenthum entgegenzuſetzen, darauf läuft freilich die ganze obige Anſicht hinaus. Allein daß gerade ſie in ihrer geiſtig-ſittlichen Kraft ſich nicht auf die Dauer erhalten kann ohne das Chriſtenthum, haben wir ſchon im erſten Vortrag erkannt. Sie iſt in allen ihren Theilen getragen vom Chriſtenthum. Von dem aber, was die Grundlage unſerer Bildung ausmacht, ſich losreißen, heißt den Rückweg in die Barbarei einſchlagen.

Und iſt denn, fragen wir weiter, die „Mündigkeit" der heutigen Vernunft überhaupt ſo vollſtändig, daß ſie in Allem „ſich ſelbſt zu helfen wüßte?" Wie viel ließe ſich hiegegen einwenden! Der obige Blick auf die Philoſophie hat uns gezeigt, daß auch die moderne Vernunft ſo gar viel Grund nicht hat, auf ihre Leiſtungen ſtolz zu ſein. Wir wollen nur Eines fragen: gibt es denn nicht immer noch viele Wahrheiten (z. B. die der Verſöhnung mit Gott durch Chriſtus), die für das religiöſe Bedürfniß unentbehrlich und doch für die Vernunft an ſich nicht erkennbar ſind, die ſie daher der Offenbarung entnehmen muß? — Soll die Vernunft jetzt der Offenbarung entwachſen ſein, ſo liefere man uns endlich den Beweis, daß die Offenbarung als Bildungselement völlig erſchöpft und ausgenützt, daß alſo von dieſem Lehrer nichts mehr zu lernen ſei. Nach der Schrift iſt die Offenbarung Gottes in Chriſto eine vollkommene, unerſchöpflich reiche, für alle Zeiten und alle Bildungsbedürfniſſe bis zur

Vollendung aller Dinge ausreichende. Ist dem so oder nicht? Hier tritt uns ein Hauptgegner der Offenbarung entgegen — Lessing.

In seiner Schrift über „die Erziehung des Menschengeschlechts“ hat er das Verdienst, den Gedanken einer göttlichen Erziehung der Menschen, bei dem er an Galater Kap. 3 und 4 sich anlehnt, ohne jedoch die Tiefe des biblischen Gedankenganges zu erreichen, wieder in die neuere Religionsphilosophie eingebürgert zu haben. Von diesem aus sucht er nun zu zeigen, die Religion des alten Testamentes sei das Kindheits-, das Christenthum das Jünglingsalter der Menschheit, über das hinaus jetzt der Schritt in das Mannesalter zu thun sei, wo der Glaube an Offenbarungswahrheiten, die als Motive für's Handeln wirken, überwunden sei, wo der Mensch aus reiner Selbstbestimmung des Geistes heraus, ohne Rücksicht auf Vergeltungslehren handle und das Gute um seiner selbst willen thue.

Man kann das heute in allen möglichen Variationen wieder hören. Eine badische Zeitung meinte vor einiger Zeit aus Veranlaßung der dortigen Katechismusverhandlungen, das vierte Gebot sei unsittlich wegen des Zusatzes: „auf daß du lange lebest u. s. f.“, weil darin ein Lohn in Aussicht gestellt sei. — Darin bestünde also die „Mündigkeit“ des „Mannesalters“, daß man das Gute rein um seiner selbst willen thun soll. Wer sieht nicht die Hohlheit dieses hochtrabenden Geredes? Der Mensch muß erst noch geboren werden, der mit dieser grauen Theorie für seine Praxis ausreichte. Was ist denn die Idee des Guten an sich? Sie muß doch ein wirkliches Gut zum Inhalt haben. Die Erreichung eines sittlichen Guts sowohl für sich als für Andere muß also dem Menschen vorschweben, wenn er sittlich handeln soll, d. h. es muß für ihn Zwecke geben, die wieder als Motive wirken. Und diese Zwecke müssen bestimmt gefaßt sein. Die abstrakte Idee des Guten ist noch kein wirksames Motiv zum Guten. Sie kann wie jede Idee lebenskräftig nur dann wirken, wenn sie in einer Persönlichkeit urbildlich verwirklicht ist und von ihr aus die Herzen ergreift. Eine solche vollendet gute Persönlichkeit stellt uns aber nur die Offenbarung vor Augen — in Christus. Darum bleibt auch die Offenbarung und das durch sie vermittelte Anschauen dieser Persönlichkeit nothwendig, so lange das Gute sich verwirklichen soll.

Daß es übrigens ein Grundirrthum ist, das Christenthum aufzufassen als eine Religion, die ihren Mittelpunkt in der Vergeltungslehre habe, ist Lessing längst nachgewiesen worden, und ergibt sich auch aus unserer früheren Darlegung des Wesens des Christenthums.

Lessing kann, so wenig als die heutige Aufklärung, das historisch vorliegende Uebernatürliche im Christenthum zusammenreimen mit dem, was ihm als der ewig wahre vernünftige Inhalt desselben erscheint. Das treibt ihn alsdann, über das Christenthum hinausgehen zu wollen und die fortdauernde Nothwendigkeit einer Offenbarungsreligion in Abrede zu stellen. Ganz natürlich. Denn nimmt man einmal alles Uebernatürliche vom christlichen Glauben weg, so ist was übrig bleibt ein so dürres, seelenloses Gerippe, daß man in der That keinen Grund sieht, weßhalb die Menschheit in ihrer Entwicklung ewig dabei stehen bleiben müßte. Es fragt sich also zuletzt nur, ob man einen übernatürlichen Inhalt als thatsächlich gegeben im Christenthum anerkennt, ob man die Möglichkeit des Wunders zuläßt oder nicht, was wir später näher untersuchen müssen. Leugnet man das unmittelbare Hereinwirken Gottes in unser Leben, so hat es auch nie eine göttliche Erziehung der Menschen gegeben, so haben sie sich selbst erziehen müssen, weil Gott sie sich selbst überließ. Da fragt sich dann, ob Gott seinem eigenen Wesen nach die Menschen so behandeln konnte, und der Streit ist an den Gottesbegriff zu verlegen.

Hat aber Gott die Menschen je einmal zu erziehen angefangen, so fragt sich das Doppelte: kann diese Erziehung je aufhören, so lange Gott überhaupt die Welt regiert und die Vollendung der Dinge noch nicht eingetreten ist, kann Gott den Menschen als „mündig" sich selbst überlassen, so lange dieser durch die noch immer vorhandene Sünde in steter Gefahr ist, den Zweck seiner Schöpfung, sein Ziel nicht zu erreichen? Und sodann: ist denn das bisher von Gott zu unserer Erziehung Geoffenbarte nun erschöpft und etwa für unsere Bildungsstufe nicht mehr ausreichend? — Menschen kann man auslernen, Gott nicht. Oder wo kann Einer, der sich nur etwas in's geistige Anschauen der Schönheit und Herrlichkeit Christi versenkt, sich getrauen zu sagen, es sei hier nichts mehr für ihn zu lernen? Wo ist ein Exeget, der diesen Namen verdient, und behaupten

wollte, der ganze Inhalt der heiligen Schrift sei nun ausgeschöpft? Man ist heute weiter in der Schriftauslegung als je früher, aber je mehr die exegetischen Hilfsmittel sich vervollkommnen, desto voller, klarer durchsichtiger fließen die Quellen der Gotteserkenntniß, und desto unerschöpflicher zeigt sich ihr Born in der Schrift. Je tiefere Wahrheitsschätze aber aus ihr zu Tage gefördert werden, desto segensreicher muß ihr Einfluß werden auf das heutige Culturleben im Ganzen und im Einzelnen. Die Offenbarung ist daher, obschon sie in Christus als in ihrer Spitze sich abschließt, auch in dieser ihrer letzten Form keine ruhende, sondern eine fortgehende, die in Wort und Geist sich selbst immer reicher entfaltet und in dieser Entwicklung stets weiterbildend auf uns einwirkt. Das ist es, was Lessing übersieht. Wer das Uebernatürliche, die göttlichen Tiefen der Offenbarung nicht anerkennt, kann auch kein Auge für die unerschöpfliche Fülle der in ihr liegenden Bildungskeime haben.

Wie die Menschheit, so durchlief auch die Offenbarung ihr Kindheits- und Jünglings-Alter. Jenes, als Gott sich zu persönlichem Umgang mit den ersten Menschen und den Patriarchen herabließ; dieses, als er das naturkräftige aber sinnlich lüsterne Israel mit den Schranken seiner heiligen Gebote umgab (oder nach der heidnischen Seite hin, als die griechische Welt von Achill bis Alexander allen ihren äußeren und geistigen Schöpfungen den Stempel ihres jugendlich heiteren, idealen Charakters aufprägte). Das Mannesalter der Menschheit aber fängt nicht jenseits des Christenthums an, sondern gerade mit diesem. Denn da steht sie auf der reifen Geistesstufe, von wo aus sie in universellster Weise überall hin wirken und das Leben der Völker immer tiefer durchdringen kann. Und damit fing auch das Mannesalter der Menschheit an. Wenn reifere Erkenntniß und Erfahrung, ernstere und wirksamere Arbeit, größere Selbständigkeit und Festigkeit im Wollen und Handeln der Vorzug des Mannes vor dem Jüngling ist, so hat der Einfluß des Christenthums gerade diese Eigenschaften in Völkern und Individuen groß gezogen. Von jetzt an gelangen sie zur tieferen Erkenntniß ihrer sittlich-religiösen Aufgabe, und verfolgen sie so wenig in selbstischer, lohnsüchtiger Weise, daß vielmehr die selbstlose Liebe, der männliche Weg der Entsagung und Selbstverleugnung von nun an zur Lebensbasis wird; jetzt lernen sie mehr und mehr mit den männlichen Waffen des Geistes

und der Geduld um immer völligeren Besitz der Wahrheit streiten und leiden; jetzt trägt ihre Arbeit immer reichere und bleibendere Früchte; jetzt erst werden die Menschen geistig frei, selbständig, ihres persönlichen Werthes bewußt. In der That, das Christenthum war und ist wie keine andere Erscheinung in der Welt eine Pflanzschule von Männern, von Helden im Denken, Handeln und Leiden, weil es den Helden aller Helden und den Dulder aller Dulder der Welt zur Betrachtung, ja zur lebendigen inneren Erfahrung vorhält. Im Blick auf die tausendjährigen Kraftwirkungen des Christenthums sagen wir getrost: wer nicht in Christo ein Mann wird, der wird es überhaupt nicht! Soll Völkern und Individuen die sittliche Kraft zu steter Weiterentwicklung erhalten bleiben, so suche man den Geist der christlichen Offenbarung in ihnen lebendig zu erhalten; entzieht oder verkümmert man ihnen diese Quelle der Kraft, so wird ihre geistige Lebensfrische bald verwelken. Das Hinausschreiten über das Christenthum wäre der Uebergang *nicht von der Jugend in das Mannesalter, sondern von diesem in die Greisenhaftigkeit*, in das Stadium der absoluten Herrschaft des Zweifels, der eitelsten, selbstgefälligsten Hyperkritik, überhaupt der vollendeten Subjektivität und Willkür, der Alles auflösenden und zerbröckelnden Selbstsucht. Schon fehlt es da, wo man mit dem positiven Christenglauben gebrochen hat, nicht mehr an widerlichen Vorboten hievon! Und sie, denke ich, sind der sprechendste Beweis für die fortdauernde Nothwendigkeit der Offenbarung.

So lange jedoch ihr veredelnder Einfluß nicht aufgehört hat, hat wohl Niemand ein Recht zu sagen, ihre Mission habe jetzt aufgehört und das heutige Geschlecht sei ihr entwachsen. In Wahrheit schreiten nicht wir über sie hinaus, sondern sie schreitet und schritt allezeit den Menschen voran, hebt sie von Stufe zu Stufe höher im Erkennen und Thun des Wahren und Guten, und gibt heute noch Allen, die mit redlichem Sinn in sie eindringen, immer reichlichere Strahlen ihres Lichtes zu genießen. Unsere *menschliche Auffassung* der christlichen Offenbarung, die wissenschaftliche sowohl als die praktische des christlich frommen Lebens, ist daher freilich einer steten Vervollkommnung fähig und bedürftig, nicht aber die Offenbarung Gottes in Christo selbst, die ihrem Begriff nach eine schlechthin vollkommene ist. Was immer der Geist der Wahrheit seit Christi Hingang zum Vater

den Menschen offenbarte und noch offenbaren wird, „er wird es von dem Meinen nehmen und euch verkündigen", sagt der Herr, — andeutend, daß alle wahren Fortschritte in religiöser Erkenntniß von ihm stammen, daß es keine Vervollkommnung der Religion über das Christenthum hinaus gibt. Allerdings braucht man also — und dies ist das Wahre an obigen Einwürfen — jetzt keine neue Offenbarung mehr bis zur Vollendung des Reiches Gottes. Eben deßhalb aber ist die bisherige Offenbarung nicht abgethan, sondern fortwährend giltig und nothwendig. — Man muß das im Auge behalten gegenüber von den Vielen, die in unsern Tagen das Christenthum zwar als allgemeine Grundlage noch festhalten, aber über dessen positive Glaubenssätze hinausschreiten wollen, oder die von einer „Zukunftsreligion" reden und auch bereits Ernst machen mit der „Fortbildung der Christusreligion zur Humanitätsreligion" (Strauß), ohne zu merken, daß sie damit den Ast absägen, auf dem sie sitzen (vergl. oben Nr. I). Ist doch schon der Begriff „Humanitätsreligion" ein Erzeugniß der Offenbarung, „eine Abstraktion, gewonnen durch stufenweise fortschreitende Enthüllungen Gottes an die ihres eigenen Wesens vergessende Menschheit" (Krauß a. a. O.).

Nur an Eines sei hier noch erinnert. Die Nothwendigkeit einer fortdauernden Offenbarung würde nur dann aufhören, wenn unser Geist und Herz aufhörte zu Gott geschaffen zu sein. Unsere ganze geistige Anlage macht eine Offenbarung Gottes nothwendig, auch abgesehen von der Sünde. Wir nannten oben die Seele einen unendlichen Seufzer nach Gott. Zeigt sich nicht diese Sehnsucht überall, auch bei den Heiden? Auch sie suchen Gott auf irgend eine Weise nahe zu kommen, und können und wollen sich des Glaubens nicht entschlagen, daß auch die Götter je und je den Menschen nahe kommen, ihnen erscheinen, sich ihnen mittheilen. Sollte diese tiefe, allgemeine, von Gott selbst in den Menschen gepflanzte Sehnsucht nie von ihm befriedigt werden durch besondere Offenbarungen, da doch Erfahrung und Geschichte lehrt, daß jene durch bloß natürliche Gotteserkenntniß nicht auf die Dauer befriedigt werden kann? Auch wenn das Dasein Gottes uns aus sonstigen Gründen feststünde, müßten wir nicht, „wenn Gott uns nicht direkt seine Gegenwart bezeugte, erstaunen über diese vollständige Unbeweglichkeit des Wesens, welches das Leben selbst ist, über das hartnäckige Schweigen dessen, der

die Weisheit und Liebe ist, und Anstoß daran nehmen" (Rougemont)? Auf solche Fragen, wonach nicht bloß unsere Geschichte, d. h. die Macht der Sünde, sondern auch unser inneres Wesen an sich und ebenso das Wesen Gottes selbst dessen Offenbarung nothwendig macht, haben die Gegner als Antwort nur einen Gott und die Welt zerreißenden, deistischen Gottesbegriff, den wir später näher betrachten werden. —

Gehen wir weiter zur Möglichkeit der Offenbarung, so hängt auch ihre Annahme zuletzt vom Begriff Gottes und des Menschen ab. Wer an einen lebendigen, persönlichen Gott glaubt, und an der gottebenbildlichen Natur des Menschen festhält, die fähig ist, durch die Vernunft Gott zu vernehmen, im Gewissen ihn zu wissen, ja die sich sehnt nach göttlichen Mittheilungen, für den ist in diesen beiden Momenten die Möglichkeit der Offenbarung gegeben. Denn alle Offenbarungen Gottes sind nur der höchste Ausdruck seines persönlichen Verhältnisses zum Menschen als seinem Geschöpf und seinem Kinde. Von dieser Grundvoraussetzung aus lassen sich alle Einwürfe der Gegner zurückweisen. Wer aber jene nicht theilt, bei dem ist wieder der Streit an den Gottesbegriff und an die Frage nach der Möglichkeit des Wunders zu verlegen. Als ein schöpferischer Akt Gottes ist ja die Offenbarung immer zugleich ein Wunder; daher hängt die Anerkennung ihrer Möglichkeit prinzipiell von der des Wunders ab. Diesen prinzipiellen Theil der Frage versparen wir auf die Betrachtung des Wunders (s. Nr. V). Dagegen haben wir hier die besonderen Schwierigkeiten in's Auge zu fassen, von denen die Annahme der Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung gedrückt zu werden scheint.

Wie kann denn, läßt sich hier vor Allem fragen, der ungeheure Abstand zwischen Gott und Mensch überbrückt werden, damit es zu einer persönlichen Mittheilung Gottes an den Menschen komme? Sehen wir, wie in der Schrift die Brücke von beiden Endpunkten, von Gott und dem Menschen aus geschlagen wird. Die Offenbarung wird nach ihr durch die besondere Persönlichkeit des sich offenbarenden Gottes wie der die Offenbarung empfangenden Menschen vermittelt. Lassen Sie mich, um der späteren Betrachtung der Dreieinigkeitslehre nicht vorzugreifen, nur kurz die Hauptsache andeuten.

Es ist in Gottes Wesen die ewig verborgene und die sich

offenbarende Seite zu unterscheiden. Letztere ist *Gottes anderes Ich* oder „das Wort, das schon im Anfang war, durch das alle Dinge geschaffen sind", d. h. der Sohn. Alle Offenbarungen Gottes im alten und neuen Bunde von der Schöpfung bis zum Pfingstfeste und zur künftigen Weltvollendung sind vermittelt durch ihn. Er ist die ewige und selbständige Offenbarungsseite des Vaters und daher „das Licht der Welt". In ihm als in seinem andern Ich kann Gott auch *andern* Wesen näher treten, deßhalb weil er in ihm selbst schon *ein Anderer* geworden ist. *In den inneren Unterschieden des göttlichen Wesens liegt auch die Möglichkeit seiner Offenbarung nach außen.* Die zweite (und dritte) „Person" in der Gottheit bildet die Brücke Gottes zur Welt. In Christus, in welchem von Ewigkeit her „das Leben und das Licht der Menschen war", ist auch von Ewigkeit her ein Band zwischen Gott und dem Menschen geknüpft. In ihm kann Gott denn auch zeitlich dem Menschen nahe kommen, sich ihm mittheilen. — Wir sehen schon hier, was sich uns später noch näher ergeben wird: wer nicht an den ewigen Gottessohn glaubt, für den kann es auch keine besondere Offenbarung Gottes geben, den reißt die Unendlichkeit und schlechthinige Erhabenheit Gottes über alles Geschöpfliche immer wieder hinaus über die Möglichkeit einer göttlichen Selbstmittheilung an die Menschen, dem fehlt die Brücke von Gott zur Welt.

Dazu kommt als weitere Vermittlung auf Seiten Gottes eine gewisse *Selbstbeschränkung* bei allen seinen Offenbarungen. Er zeigt sich entweder verhüllt in Engels- oder Menschengestalt, oder in physische Elemente, z. B. Feuer, Wolken, Winde; oder aber, wenn unverhüllt, nur theilweise, so daß er auch in der Offenbarung noch der Verborgene, Ueberweltliche, Unschaubare bleibt. Moses kann, obschon Gott „mündlich" mit ihm redet, ihm nur nachschauen und erhält die Weisung; „mein Angesicht kann man nicht sehen" (2 Mos. 33, 18—23). Und selbst wo Der erschien, in welchem „die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte", Christus, blieb der Vater der Ueberweltliche und Unsichtbare. Das Unendliche kann sich dem Endlichen nur in beschränkter Weise mittheilen; was von ihm offenbar wird, ist nicht das Ganze. Daher unterscheidet die Schrift die erkennbare Seite Gottes (vergl. oben Röm. 1, 19: „das an Gott Erkennbare ist in den Menschen offenbar") von seinem verborgenen, unfaßbaren Wesen, von dem

es z. B. heißt: „Gott wohnet in einem Lichte, da Niemand zukommen kann, welchen kein Menſch geſehen hat noch ſehen kann“ (1 Tim. 6, 16). Dieſes ſein innerſtes, ewig ſich gleichbleibendes Weſen zu ſchauen iſt kein Sterblicher fähig; er könnte es nicht ertragen; es gilt davon: „kein Menſch wird leben, der mich ſiehet“ (2 Moſ. 33, 20). Daher hält Gott bei ſeinen Offenbarungen gleichſam an ſich, und theilt von ſeinem Licht dem Menſchen nur ſo viel mit, als dieſer ertragen kann, wie es ja überhaupt Art liebender Herablaſſung iſt, ſich einzuſchränken.

Auf der andern Seite beachte man auch die beſondere Perſönlichkeit der Offenbarungsempfänger. Es waren, wie wir oben ſahen, die für's Göttliche beſonders Fähigen und Empfänglichen, die Auserleſenſten der ganzen Menſchheit, ein Abraham, Moſes, David, die Propheten und Apoſtel, die ſchon um ihres Glaubens willen Gott gleichſam näher ſtunden als andere Menſchen. Und bei ihnen fand, wenn ſie eine Offenbarung empfingen, eine Entſchränkung Statt, wie auf Seiten Gottes eine Beſchränkung. Sie wurden aus den Schranken ihres gewöhnlichen Bewußtſeins zeitweiſe hinausgehoben in größerem oder geringerem Grade; ſie ſind „im Geiſte“, ſie werden ſehr häufig in einen höheren, viſionären Zuſtand verſetzt, wenn eine Offenbarung an ſie ergeht. So beſonders die Propheten und Apoſtel, während bei Moſes mehr die göttliche Selbſtbeſchränkung hervortritt. Eine ſolche zeitweilige Entſchränkung war auch die Verklärung Chriſti. Im andern Leben wird dieſe Entſchränkung unſres innern Wahrnehmungsvermögens völlig vollzogen, und darauf beruht die Möglichkeit, daß wir Gott erkennen, wie er uns erkennt (1 Kor. 13, 12).

Endlich liegt noch eine Vermittlung zwiſchen Gott und dem Menſchen in der Perſönlichkeit der Engel, die als Vermittler der Offenbarung und beſonders aller Erſcheinungen der Herrlichkeit Gottes ſchon bei Abraham und Moſe (Apoſtelgeſch. 7, 30. 35. 53) und ſpäter bis zu Daniel und Sacharja, und dann auch bei Chriſtus (Joh. 1, 51) und im neuen Teſtamente überhaupt auftreten, indem ſie einerſeits durch ihr Geſchaffenſein dem Menſchen verwandt ſind, andererſeits durch ihre höhere geiſtige und ſündloſe Natur Gott näher ſtehen und daher fähiger ſind als wir, unmittelbar etwas von Gott zu empfangen und ſeine Boten und Repräſentanten in der Welt zu ſein. — Es bleiben freilich auch ſo,

wie beim Wunder überhaupt, der Räthsel noch manche übrig; aber doch hat auch, wie wir sehen, das vernünftige Denken Gründe und Anhaltspunkte genug, um die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung nicht mehr vorschnell zu verwerfen. —

Hiemit erledigen sich nun bereits einige der gangbarsten Einwürfe gegen die Möglichkeit der Offenbarung. Es wird zuvörderst eingewandt, das Absolute, Unendliche könne sich dem Endlichen nicht mittheilen, weil dieses gar nicht fähig wäre, jenes zu fassen. Ganz richtig. Aber wo lehrt denn die heilige Schrift, daß Gott in der Offenbarung sich uns vollständig mittheile? Es wird hier jene biblische Unterscheidung der Offenbarungsseite Gottes von seinem verborgenen, unfaßbaren Wesen übersehen. Er bleibt der Ueberweltliche, Unendliche auch wo er sich durch Offenbarungen mittheilt. Wir fassen ihn nicht völlig, sondern erkennen nur „das Erkennbare Gottes," das zu unserem Heil Nothwendige. Auch was wir durch die Offenbarung von Gott wissen ist Stückwerk; das vollkommene Erfassen Gottes bleibt einem andern Leben vorbehalten.

Diese biblische Unterscheidung übersieht auch Strauß (christl. Glaubensl.), wenn er die Unveränderlichkeit Gottes als Instanz gegen eine besondere Offenbarung geltend machen will, weil diese als „ein einzelner Akt Gottes in der Zeit der Unveränderlichkeit seines Wesens widerspreche," ein Einwurf, der sich freilich übel ausnimmt im Mund eines Vertreters des Pantheismus; denn wo verändert sich Gott mehr, als im ewigen Werdeprozeß, zu dem ihn der Pantheist verurtheilt? — Aehnlich argumentirt auch der sonst sehr verdienstvolle Sprachforscher J. Grimm: wenn Gott je einmal mit einem Menschen geredet hätte, so müßte er auch eine Geschichte haben, während doch das Unerschaffene keine Geschichte haben könne, sondern sich ewig gleich bleiben müsse. Wir antworten: nur nach seiner Offenbarungsseite hin tritt Gott ein in die Zeit und Geschichte; nach seinem innersten, unsichtbaren Wesen aber bleibt er der Ueberweltliche und Außerzeitliche, der Ewige und Unveränderliche. Die Offenbarung entwickelt sich, das göttliche Wesen selbst nicht. In der Art und dem Maß, wie Gott sich zur Welt herabläßt, in ihr wirkt und waltet, findet freilich ein geschichtlicher Stufengang statt, und zwar je nach dem Bedürfniß und Verhalten der Menschen; das ewige Wesen Gottes

selbst aber wird dadurch nicht mit hineingezogen in den Fluß geschichtlicher Entwicklung. Als das Absolute kann ja Gott nicht *werden*, sondern nur *sein*, was er ist, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Daher redet aber auch die Schrift von Werden und Geschehen, von Zeitunterschieden nur mit Bezug auf die Welt und die Menschen; von Gott selbst sagt sie: er ist, der er ist und bleibt wie er ist (2 Mos. 3, 14, Ps. 102, 28; vergl. unten den biblischen Gottesbegriff). Und daß dies trotz aller zeitlichen Offenbarungsakte in der That der Fall ist, sehen wir schon daraus, daß bei allen wechselnden Beziehungen zwischen Gott und der Welt die ewigen *Schöpfungszwecke Gottes unverändert* fest stehen und sich stufenweise dem ewigen Rathschluß Gottes gemäß verwirklichen. Und wodurch? Gerade durch seine Offenbarungsthätigkeit. Darum können wir die Spitze dieses Arguments gegen die Angreifer selbst kehren und sagen: soll Gott unveränderlich bleiben, soll er seinen ewigen Weltzweck unverändert festhalten können, vollends gegenüber dem Mißbrauch der menschlichen Freiheit, so muß er durch besondere Offenbarungsthaten die Welt ihrem ewigen Ziel zuzuführen suchen. Unveränderlichkeit Gottes und seines Weltzwecks und besondere Offenbarung fordern einander! — Nur wer Gottes persönliches Wesen in eine abstrakte Weltordnung auflöst, der kann keinerlei besondern Akte im Verhalten Gottes zur Welt zugeben, verliert aber eben damit auch die sittliche Idee eines Weltzwecks, eines ewigen Weltziels.

Wenn dann *Grimm* noch weiter bemerkt, daß wenn Gott ein redender wäre, er auch einen menschlichen *Leib* und *Zähne* (!) haben müßte, so trifft dieser sonderbare Einwand einmal die Hauptoffenbarung Gottes in Christo nicht, da dieser ja einen menschlichen Leib hatte, auch nicht das, was Gott durch seinen Geist, durch Inspiration und Visionen, oder was er durch Engel offenbarte, die in einer geistverklärten Leiblichkeit, also auch mit leiblichen Organen erscheinen. Wo aber Gott selbst nach der Schrift mit den Menschen redete, da antworten wir auf jenen Einwurf mit den Worten der Schrift: „der das Auge gemacht, sollte der nicht sehen? der das Ohr gemacht, sollte der nicht hören?“ folglich auch: der den Mund gemacht, sollte der nicht reden können, sollte es dem an Mitteln und Wegen fehlen sich zu äußern? An einen *menschlichen* Mund *menschliche* Zähne braucht man doch gewiß deßhalb noch nicht zu denken! —

Dieſelbe Scheu, Gott durch Annahme der Offenbarung allzuſehr in die Sinnlichkeit herabzuziehen, beſtimmt heute Viele, nur die Möglichkeit einer *geiſtigen* Offenbarung Gottes zuzugeben, alle äußeren Erſcheinungen aber in's Reich der Fabeln zu verweiſen. Das klingt etwas vornehm und ſagt deßhalb der heutigen Aufklärung zu. Ein neuerdings rationaliſirender Dogmatiker, *Schenkel*, ſagt z. B.: „wenn die herkömmliche Dogmatik (ſollte heißen: die heilige Schrift) auch durch äußere Erſcheinungen, Naturereigniſſe, Engel und dergleichen, ja durch die uns umgebende Schöpfung überhaupt Gott ſich offenbaren läßt, ſo vergißt ſie, daß Gott Geiſt iſt, und jede die Selbſtoffenbarung Gottes in den Wechſel der ſinnlichen Erſcheinungen herabziehende Vorſtellung eine gotteswidrige und den reinen (ſollte heißen: rationaliſtiſchen) Gottesbegriff zerſtörende iſt.“ Wir haben eben geſehen, daß Gottes innerſtes Weſen hiedurch keineswegs in den Wechſel der ſinnlichen Erſcheinungen herabgezogen wird; nur die Offenbarungsſeite ſeines Weſens geht in dieſelben ein. Und warum ſollte ſie das nicht können? Gott iſt freilich Geiſt, aber iſt denn die Welt bloß ſtarre Materie, die der Geiſt nie zu ſeinem Organ machen könnte? Iſt ſie nicht getragen und durchwohnt von göttlichen Kräften, Gedanken, Zwecken, durch die ſie ein Kosmos, ein harmoniſch gegliederter Organismus wird, in welchem wir wie in einem Spiegel die Erkenntniß des göttlichen Geiſtes gewinnen können? Iſt aber die Welt ſchon *an ſich* die Offenbarung Gottes, warum ſollte Gott nicht auch in beſondern Akten und Erſcheinungen ſie dazu haben machen können? Und führt Gott, wie wir oben ſahen, in jeder Offenbarung nur einen der Wahrheit und dem Heil der Menſchen dienenden, geiſtigen, heiligen Zweck aus, warum ſollte die Vorſtellung von einem in dieſer Weiſe ſich lebendig und thätig erzeigenden Gott „den reinen Gottesbegriff zerſtören?“ — Auch ſehe man zu, was die Annahme einer bloß geiſtigen Offenbarung Gottes für Conſequenzen hat bezüglich der Perſon Chriſti. Für das fleiſchgewordene Wort kann man ihn da nicht mehr halten; ſonſt gäbe man ja, und gerade am wichtigſten Punkt, die Selbſtoffenbarung Gottes in ſinnlicher Erſcheinung zu. Sinkt er aber zu einem bloßen, wie immer auch vom Geiſt Gottes erleuchteten Menſchen herab, und leugnet man ſomit die inneren Unterſchiede im Weſen Gottes ſelbſt, dann ſollte man

alle und jede besondere Offenbarung Gottes leugnen; denn es fehlt die Brücke von Gott zur Welt. —

Man bestreitet oft aber auch von Seiten der Güte und Gerechtigkeit Gottes die Möglichkeit der Offenbarung. Wie soll Gott den Weg zur Seligkeit an die Annahme von Offenbarungswahrheiten gebunden haben, wovon die Meisten ohne ihre Schuld keine Kunde erlangen, während die Uebrigen meist ohne ihr Verdienst sie sich zu Nutzen machen? Dieses besonders von Rousseau (profession de foi du vicaire savoyard) ausgeführte Argument ist heute noch Vielen aus der Seele gesprochen, und ist ist zum Theil auch durch die Härten und Einseitigkeiten mancher Kirchenlehrer veranlaßt. Aber wo sagt denn die Schrift, daß alle ohne Kenntniß der Offenbarung Gottes in Christo Dahinsterbenden rettungslos auf ewig verloren seien? Ein Anderes ist die Heilsoffenbarung nicht kennen und ein Anderes sie positiv zurückweisen. Ausdrücklich lehrt die Schrift, daß die Menschen gerichtet werden sollen „nach ihren Werken", wobei die ihnen in diesem Leben zu Theil gewordene höhere oder niederere, übernatürliche oder bloß natürliche Offenbarung den gerechten Maßstab bilden soll, daher von den Einen mehr, von den Andern weniger gefordert und es auch unter den Verurtheilten den Einen härter, den Andern „erträglicher ergehen wird" (Matth. 11, 20—24; 12, 38—42; Luk. 12, 47—48; Röm. 2, 5—12; 5, 13). Dazu fehlen auch die Spuren in der Schrift nicht, wonach den ohne Kenntniß des Heils Gestorbenen das Evangelium noch nach dem Tode angeboten wird 1 Petr. 3, 18—20; 4, 6. — Darüber aber, daß das Evang. zu einigen Völkern früher, zu andern viel später kommt, jetzt schon Grund und Rechenschaft verlangen, ist vermessen. Erst am Ende der Weltentwicklung, wenn sich alle zeitlichen Wege Gottes überschauen lassen, wird sich's auch zeigen, ob die Art, wie er seine Heilsoffenbarung durch die Völkerwelt und ihre Geschichte schreiten ließ, eine vollkommen weise, gerechte und heilige war oder nicht. — Vollends die Güte Gottes zur Instanz gegen die Offenbarung machen kann nur der, welcher nicht sehen will, auf wie viel höherer Stufe in geistig-sittlicher Hinsicht die Völker mit Offenbarungsreligion stehen als die ohne solche, worüber unter Vernünftigen kein Streit sein sollte. —

Den weiteren Einwendungen gegen die Möglichkeit der Offenbarung, die sich auf die nothwendige Selbständigkeit der

Weltentwicklung stützen wollen, werden wir unten bei der Kritik des Deismus und später beim Wunder begegnen. Ihre Haltlosigkeit ergibt sich aber schon aus den obigen Gründen für die Nothwendigkeit der Offenbarung. Nur wer die stete Abhängigkeit der Welt von Gott und namentlich den verderblichen Einfluß der Sünde auf ihre Entwicklung verkennt und dabei glauben kann, daß Gott sich im Einzelnen um die Welt nicht kümmere, kann die unmittelbaren Einwirkungen Gottes auf ihre Entwicklung vermittelst der Offenbarung ausschließen wollen. Wer aber so dem lebendigen, ohne Unterlaß schaffenden Gott die Hände binden und den Mund verschließen, wer ihn zu einem unthätig in seinem Heiligthum sitzenden Götzen machen will, der sehe zu, ob bei einem solchen Gott von Leben und Liebe noch die Rede sein kann. —

Man hat aber noch von anderer Seite her Einwendungen erhoben. Man hat auch die Erkennbarkeit der Offenbarung angefochten und gefragt, wodurch sie sich denn als objektive göttliche Mittheilung unterscheiden lasse von den bloß subjektiven Produkten unserer eigenen Geistesthätigkeit. So besonders Kant und Fichte. An und für sich erkannten sie eine übernatürliche Offenbarung als etwas Mögliches an, behaupteten aber, daß man nie absolut gewiß wissen könne, ob etwas im Bewußtsein Auftauchendes wirklich durch göttliche Offenbarung, oder nur durch die Thätigkeit der Vernunft und des Gewissens entstanden sei. Weil die angeblich geoffenbarte Wahrheit uns doch eine denkbare, vernünftig angeeignete sei, so frage es sich, woher wir wissen können, daß sie wirklich von Gott herstamme und nicht am Ende doch bloß aus unserer eigenen Geistesthätigkeit? — Lessing (vergl. das „Gespräch zwischen Jacobi und Lessing über Spinoza in Briefen an Mendelssohn“ und das „Christenthum der Vernunft“) gibt diesem Einwurf die Wendung, daß er sagt, die Offenbarungswahrheit müsse allmälig in reine Vernunftwahrheit übergehen; nach einem Entwicklungsgesetz des menschlichen Geistes treten religiöse Wahrheiten nothwendig zuerst in der Form außerordentlicher göttlicher Offenbarungen in's Bewußtsein, allmälig aber komme dann der Mensch dazu, das was ihm zuerst als ein rein gegebenes Geschenk erscheine, als sein eigentliches Eigenthum zu erkennen. — Hienach wäre also der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung nur eine Selbsttäuschung des noch unent-

wickelten Bewußtſeins, das dann bei größerer Reife die Quelle der Offenbarung nicht über, ſondern nur in ſich erkennen müßte.

Was antworten wir darauf? — Man ſieht leicht, daß dieſer Einwurf von Solchen herrührt, die in den Schranken des Intellektualismus befangen ſind, d. h. die alle religiöſe Wahrheit nur durch vernunftmäßige Erkenntniß in ſich aufnehmen wollen, was wir ſchon oben für nicht ausreichend erkannten. Deßhalb wollen ſie auch die Offenbarung nur durch innere Geiſteswirkungen den Menſchen zukommen laſſen. Dies iſt die erſte falſche Vorausſetzung. Nach der Schrift kamen die Offenbarungen oft auch auf äußerem Wege, durch Sehen und Hören den Menſchen zu, wie bei den Gottes- und Engelserſcheinungen. Da handelte es ſich zunächſt nicht um etwas „im Bewußtſein Auftauchendes", ſondern um einen äußeren realen Vorgang. Sollen denn nun alle dergleichen Berichte vornweg als Mythen zu betrachten ſein? Wo nicht, ſo ſind dieſe äußeren wunderbaren Vorgänge in ſich ſelbſt der ſicherſte Beweis, daß wirklich eine übernatürliche, von oben kommende Mittheilung an den Menſchen erging. Das Wunder iſt das unmittelbarſte Kennzeichen für die Göttlichkeit der Offenbarung. Da mußte es den Empfängern, zumal durch den gewaltigen Eindruck der Erſcheinungen, der ſich nach der Schrift da und dort bis zum Zubodenſtürzen ſteigerte, ſofort klar ſein, daß ſie es mit äußeren objektiven Gewalten zu thun hatten, und daß die plötzlich vernommenen Worte nicht von ihnen ſelbſt produzirte Ideen ſein konnten; ſie konnten und mußten alſo ihr menſchliches Bewußtſein von der empfangenen göttlichen Offenbarung wohl unterſcheiden.

Sehen wir aber hievon ab und nur auf die inneren, durch den Geiſt vermittelten Offenbarungen, bei denen das Moment der Inſpiration vorwiegt, ſo läßt ſich auch von ihnen nicht durchaus ſagen, daß ſie für die Empfänger ſofort „denkbare, vernünftig angeeignete" Wahrheiten waren, und dies iſt die zweite falſche Vorausſetzung. Sehr häufig mußten z. B. die Propheten Offenbarungen verkündigen, deren ganze Tiefe und Tragweite ſicherlich ihrer vernünftigen Erkenntniß ſelbſt noch nicht völlig aufgedeckt war, die für ſie ebenſo ein Gegenſtand des Glaubens waren wie für Andere (z. B. Weiſſagungen). Ja die Offenbarungsempfänger hören manchmal Dinge, die ihrem natürlichen Denken ſehr zuwiderliefen, alſo daß ſie ſich je und je ſogar Fragen und

[illegible] 1. Joh. 1, 1 ff. [illegible] Hebr. 1, 1 f.; Gal. 1, 12 [illegible] Luk. 24, 45. Hier sehen wir deutlich, wie die [illegible] der Erleuchtung [illegible] Offenbarungsinhalt. Wo diese ist, dort ist auch [illegible] und die Erweckung ist auch [illegible]. Wer aber nun nicht nur einmal „vernünftig singen“ will, sondern sich [illegible] Vernunft singen. Man sehe nur [illegible] 1 Kor. 1, 1—11 „In Knechten gefangen und [illegible] unter [illegible] verständlichen Erkenntnis“, auf welche Art denn der Geist Christi, der in einer [illegible] Sprache eine eigene menschliche Erkenntnis unterlegte, [illegible] Offenbarungen, wenn er 1 Kor. 2, 12 sagt: „Der Andere aber sage ich, nicht der Geist“ und nachher V. 16: „Ich habe es nur dem Herrn entnommen.“ Wie bei der ersteren Inspirationsform, so sehen wir auch bei der anderen Form der Offenbarung in der Schrift überall, daß die Seher nie eine für sie [illegible] gewisse Weise [illegible] werden, daß sie nun einen [illegible] Gehorsam oder Gehorsam [illegible] eigenen Verstand, [illegible] [illegible] Mitwirkung [illegible]. —

Somit ist das Offenbarungswort die Mitteilung im weiteren und engeren Sinne, die eine [illegible] Deutung der Inspiration ist, ein weites Kapitel für die Geschichte der Offenbarung. Denn jene Erleuchtungen z. B. des N. Testaments, die nicht eine [illegible] [illegible] einmalige [illegible] Erklärung für die [illegible] Offenbarung und [illegible] [illegible] menschliches Denken [illegible] [illegible], besonders einige merkwürdige, mit [illegible] Gesichten der Propheten [illegible], wird doch heute noch nach der verschiedenen Seite hinter [illegible]. So viel zum Verstehen wird ich mich dieser Seite hin genauer machen können, ohne daß wir auf diese Verhältnisse hier näher eingehen können. — Und denn [illegible] ich mich des Zeugnis der Offenbarungsempfänger selbst als [illegible] Kriterium.

[illegible] auch. — und das ist gegen Seeberg bemerkt — das [illegible] als [illegible] Gesicht [illegible], d. h. im Glauben [illegible]. [illegible] auch der Erkenntnis erschließen vergl. das [illegible] [illegible] [illegible]

denn die Offenbarung hat, sobald sie in die Welt eingetreten ist, stets die Tendenz, Natur zu werden, d. h. in's Blut und Leben der Menschheit überzugehen. Allein wenn dann die Erkenntniß eindringt in die Offenbarungswahrheiten, was jedoch nie bloß auf intellektuellem, sondern wesentlich auch auf dem praktischen Wege des sittlichen Thuns geschieht, so schält sie den übernatürlichen Ursprung von denselben so wenig ab, setzt sie so wenig um in subjektive Vernunftprodukte, daß sie vielmehr je länger je mehr die alles Menschliche übersteigenden göttlichen und unerschöpflichen Tiefen derselben entdeckt, so daß der Offenbarungsinhalt stets als ein ursprünglich mitgetheilter, nicht aber selbstproduzirter, als ein fort und fort anzueignender, nicht aber von vorne herein eigener sich dem Bewußtsein erschließt. Es ist daher der Glaube an die Göttlichkeit der Offenbarung nicht ein allmälig zu überwindender Standpunkt für unser Erkennen, sondern im Gegentheil ein durch das Erkennen, durch das rechte geistig-sittliche Eindringen in die Offenbarungswahrheiten sich je länger je tiefer befestigender.

Dies gilt ebenso von den Empfängern außerordentlicher Offenbarungen als von der jetzigen durch die heilige Schrift vermittelten Offenbarungserkenntniß. Die Vorfrage hiebei, ob die Schrift wirklich die Urkunde der göttlichen Offenbarung und nicht bloßes Menschenwerk sei, erörtern wir für jetzt noch nicht. Hier handelt es sich für uns nur um die Frage, ob nicht vielleicht das, was wir das Zeugniß des heiligen Geistes in uns, das Gefühl der Gnade, des Friedens, der Gemeinschaft mit Gott nennen, am Ende das bloße Produkt unserer eigenen Reflexion sei? Woran kannst du denn, fragt man heute den Christen, erkennen, daß deine inneren Erfahrungen und Erleuchtungen in der That Wirkungen des göttlichen Geistes und insofern übernatürliche Offenbarungen sind, und nicht aus deinem eigenen Geiste stammen? Ist nicht dein ganzer Glaube am Ende eine bloße Selbsttäuschung?

Wir halten dem entgegen, daß die christliche Offenbarung ursprünglich auf äußeren Thatsachen, auf einer objektiven Geschichte beruht und nicht auf bloßen Lehrwahrheiten. Christus selbst, diese objektive geschichtliche Person, ist Thatsache und Inhalt seiner Offenbarung. Thatsachen aber, deren Kunde mir auf äußerem Wege durch Hören und Lesen zukommt, sind

andere Quellen der Erkenntniß als innere Reflexion, als bloßes vernünftiges Nachdenken, und ich kann auch ihre Wirkungen auf mein Gemüth wohl unterscheiden vom Einfluß selbstgefundener Ideen. Letztere reichen für sich noch nicht hin, Thatsachen zu schaffen. Ich kann durch eigenes Nachdenken wohl erkennen, daß ich etwas zu meiner inneren Befreiung und Beseligung sehnsüchtig bedarf. Aber etwas Anderes ist die Erkenntniß dieser Sehnsucht und etwas Anderes das Gefühl ihrer Befriedigung; dort habe ich die Idee; hier die Thatsache; dort Gedachtes, hier Erfahrenes. Wenn ich nun kraft der Thatsachen der Religion mich befriedigt fühle, während vorher mein Gemüth durch die in mir liegende Idee des Wahren und Guten trotz alles Nachdenkens, ja gerade in Folge desselben nur gespannt und beunruhigt war, wenn ich an gewissen Erfahrungen meines Bewußtseins auf einmal ein Unterpfand der Freiheit und Seligkeit bekomme, das alles vernünftige Forschen mir nie zu geben vermochte, so muß ich schließen, daß dieser neue Zustand durch eine von oben kommende Wirkung in mir hervorgebracht wurde, daß er eine göttliche Mittheilung, nicht eigene Erfindung ist. Ich habe somit ein Recht, eine objektive Offenbarung als besondere Erkenntnißquelle und Erfahrung von meiner subjektiven Geistesthätigkeit zu unterscheiden.

Wenn Einer der Offenbarung als göttlicher Thatsache in seinem eigenen Herzen einmal inne geworden ist, so kann er nur lächeln über das Bestreben der Vernunft, ihm jene Thatsache zu entreißen. Ein Naturforscher, der mit hundert Andern etwas lange betrachtet und beobachtet hat, würde sicherlich lachen, wenn ihm Einer dialektisch beweisen wollte, er habe eigentlich nichts gesehen. Wir Christen erlauben uns, von demselben Rechte Gebrauch zu machen; denn der Unverstand der Einwendungen gegen die Thatsachen des religiösen Bewußtseins ist um nichts geringer (vergl. unten). —

Es kann uns hierin auch nicht der bekannte Einwurf Lessing's beirren, den er zunächst gegen „den Beweis des Geistes und der Kraft" vorbringt, mit dem er aber zugleich aller besonderen Offenbarung allgemeine Beweiskraft abspricht: „wenn keine historische Wahrheit demonstrirt werden kann, so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstrirt werden. Das ist: zufällige Geschichtswahrheiten können nie der Beweis von nothwen-

digen Vernunftwahrheiten werden." Wir wollen über den zweifelhaften Sinn und die zweideutigen Ausdrücke dieses oft angeführten Dictums nicht lang rechten,*) auch nicht fragen, was denn nothwendige, vom Wechsel und der Beschränktheit der concreten Vernunft ganz unabhängige Vernunftwahrheiten sind. Aber darauf müssen wir zunächst hinweisen, daß der historische Beweis neuerdings ganz anders zu Ehren gekommen ist, als es in der philosophischen Zeit Lessings der Fall war. Alles muß sich jetzt zuerst als geschichtliche Wirksamkeit ausweisen, ehe es als nothwendig anzunehmende Wahrheit gilt. Das ist ein Grundsatz der gesammten modernen Wissenschaft. Die ganze Naturwissenschaft demonstrirt das Allgemeine aus einzelnen Erfahrungsthatsachen. Warum soll dies auf religiösem Gebiet nicht auch erlaubt sein? — Genau betrachtet reducirt sich jener Ausspruch darauf, daß das Zufällige kein Beweis für das Ewige sei. So wenig dies Jemand bestreiten wird, so wenig trifft es den fraglichen Geschichts- und innern Erfahrungsbeweis auch nur im Geringsten. Denn wo wird denn ein Christ die göttlichen Offenbarungen und Selbstbezeugungen in Geschichte und Einzelleben als etwas Zufälliges und nicht vielmehr als Ausführung ewiger Rathschlüsse betrachten? Oder sind Gott nicht „alle seine Werke bewußt von der Welt her?" — Gibt man aber, wie gewöhnlich geschieht, jenen Worten den Sinn, kein geschichtliches Ereigniß könne vor andern als Offenbarung ewiger Wahrheiten gelten, Gott offenbare sich in Allem gleichmäßig und nur nach ewig unwandelbaren Gesetzen, die ein spezielles Eingreifen undenkbar machen, daher seien die einzelnen Ereignisse nur von zufälliger Bedeutung, so haben wir hier die rationalistische Weltanschauung vor uns, deren Haltlosigkeit wir unten näher kennen lernen werden. —

Wie in der einzelnen Menschenbrust, so ist auch in der ganzen Geschichte des Menschengeschlechts die Offenbarung am Deutlichsten an ihren Früchten zu erkennen. Das ist der letzte und sicherste Beweis für die Thatsächlichkeit und den göttlichen Ursprung der Offenbarung, wenn sie sich an Individuen und Völkern als der Sünde wehrende, Licht und Leben einströmende Heilskraft bewährt. Und dies ist so sehr der Fall,

*) Man sehe eine ausführliche Widerlegung desselben bei Krauß a. a. O. S. 95—100.

namentlich die Träger der Offenbarung überragen an sittlich-religiöser Kraft und Einsicht so deutlich ihre ganze Zeit, daß wir diese nicht wegzubringende Thatsache zu einem schwer wiegenden Argument gegen die Offenbarungsleugner machen können. Sie sollen uns doch erklären, wie in der allgemeinen Verdunklung des religiösen Lebens ein Abraham mit seinem Glaubenslicht, wie mitten in heidnischer Versunkenheit, umgeben von der wollüstigsten, grausamsten Abgötterei Israel mit so reinen Gottesbegriffen und solch heiligem Sittengesetz auftauchen und sich erhalten konnte ohne die Offenbarung! Sie sollen zeigen, wie es ohne Offenbarung kommen konnte, daß Israel — unter allen Nationen allein — die Einheit und Lebendigkeit, die absolute Heiligkeit und Selbständigkeit Gottes, die Geschaffenheit der Welt und den einheitlichen Ursprung des ganzen Menschengeschlechts erkannte! Sie sollen endlich zeigen, wie in einer Zeit allgemeiner Fäulniß im Judenthum und Heidenthum ohne übernatürliches Zuthun Gottes das Licht der Welt in Christus aufgehen und die ganze Weltentwicklung in eine neue Bahn des Lichts und Lebens einlenken konnte bis auf diesen Tag! Alle, auch die neusten mühsamen Versuche, diese Erklärung zu liefern und den menschlich-natürlichen Ursprung solcher Erscheinungen nachzuweisen, haben sich, wie wir später sehen werden, immer als völlig unzulänglich erwiesen. Die wunderbare Einzigkeit dieser Erscheinungen und der von ihnen ausgehenden Segenswirkungen bleibt darum ein unumstößlicher Beweis für den göttlichen Ursprung der Offenbarung.

Was soll man von dieser Thatsache aus vollends dazu sagen, daß Kant und seine Nachfolger so weit gehen zu behaupten, eine zur Vernunft- und Gewissenserkenntniß hinzukommende göttliche Gesetzgebung durch die Offenbarung sei nicht nur unnöthig und psychologisch nie sicher zu ermitteln, sondern auch positiv schädlich; die freien Menschen, deren ganzes Leben doch von Vernunft und Gewissen regiert werde, würden dadurch wieder Knechte, wenn sie außer diesem inwohnenden Gesetz mit einem neuen „belastet" würden? — Das sind beinahe ebenso viele Irrthümer als Worte, was schon aus der obigen Darlegung der Unzulänglichkeit der natürlichen Gotteserkenntniß, des Charakters und der Nothwendigkeit der Offenbarung erhellt. So kann nur reden, wer die Macht der Sünde nicht anerkennt. Aber auch das innere

Wesen der Offenbarung, wie sehr wird es hier verkannt! Ihr inneres Gesetz ist ja gerade das, daß sie nirgends als zwingendes Gesetz auftritt, sondern ihre Annahme stets der menschlichen Freiheit anheimstellt! Und ihre Wirkung, ist sie nicht überall, wo sie innerlich erfahren wird, eine Erfahrung von Befreiung, nicht aber von Belastung? Die Offenbarung kommt zur natürlichen Gotteserkenntniß als Hilfe, Reinigung, Ergänzung hinzu, nicht aber als ein völlig Fremdes, als ein hemmender Gegensatz; sie knüpft oft genug an unsere sonstigen Vorstellungen an. Kant selbst reicht übrigens mit dem unbedingten Sittengesetz in uns für sich allein nicht aus; er muß, um es in Stand zu halten, die Vorstellungen von Gott und seiner Weltregierung zu Hilfe nehmen. Wie kann er da die Einwirkung des göttlichen Willens auf den Menschen für eine Belastung des Gewissens erklären, während sie doch nach seinen sonstigen Sätzen als eine Hilfe erscheint? Er verwechselt hier, wovor man nicht oft genug warnen kann, gegebene kirchliche Formationen des Christenthums mit dem lebendigen Geist und Wesen desselben. Jene mögen oft eine Belastung sein, nicht aber der Geist des Herrn, der da ist ein Geist der Freiheit (2 Kor. 3, 17). Er vergißt, daß dieser Herr, wenn er sich mittheilt und offenbart, nicht mechanisch, buchstäblich gesetzgebend regiert, sondern eben durch den Geist, durch Bewegungen, die innerhalb des Bewußtseins befreiend, reinigend, erleuchtend, anspornend wirken für alle guten Kräfte in uns, besonders auch für Vernunft und Gewissen, belastend und hemmend aber nur für alles Böse. —

Und damit widerlegt sich auch der Einwurf von Strauß, die Offenbarung als „unmittelbare Einwirkung Gottes auf den menschlichen Geist lasse dem Letztern nichts als absolute Passivität übrig, weil Gott absolut aktiv sei. Das in Aktivität bestehende Wesen unsres Geistes aber sei einer absoluten Passivität nicht nicht fähig, folglich der Begriff der Offenbarung ein unmöglicher." Auch dieser Schluß ruht auf ganz falschen Prämissen. Schon jene Definition erschöpft das Wesen der Offenbarung keineswegs. Und wo lehrt denn die Schrift ein so direktes Einwirken der göttlichen Aktivität auf den Offenbarungsempfänger, daß dessen eigene Aktivität dadurch völlig sistirt und in absolute Passivität verwandelt würde? Nach der Schrift wirkt Gott nicht ganz unmittelbar auf den Menschen, sondern stets durch irgend welche

Vermittlung (s. oben). Nach ihr sind die Offenbarungsempfänger receptiv, aber nicht absolut passiv. Im Gegentheil, durch die (immerhin schon eine gewisse Aktivität erfordernde) Aufnahme göttlicher Mittheilungen in ihr Bewußtsein steigert sich ihre ganze geistige Aktivität, ihre ganze sittliche Energie auf's Höchste. Nicht niederschmettern will Gott den Menschen, wenn er ihm nahe kommt, sondern im Gegentheil ihn und durch ihn Andere recht aufwecken und gehen machen. Und auch seine Aufträge müssen nicht in absolut passiver Weise angenommen und vollstreckt werden; selbst bei den Offenbarungsempfängern (vergl. z. B. Jer. 1, 6 und Jona 1, 2—3) bleibt ihre menschliche Freiheit stets gewahrt. — Wie viele Offenbarungsgegner kämpfen doch gegen einen Begriff derselben, welcher gar nicht der der Schrift ist! —

Zeigen sich uns so die einzelnen Bedenken gegen die Offenbarung als unbegründet, so ist uns nur noch übrig

3. das Verhältniß der übernatürlichen Gotteserkenntniß zur natürlichen

in's Auge zu fassen. Ist die aus der Offenbarung zu schöpfende Gotteserkenntniß nicht vielleicht im Widerspruch mit der Vernunfterkenntniß, so daß beide einander ausschließen? Und falls beide einander ertragen und fordern, welcher von beiden Faktoren ist dem andern übergeordnet?

Man setzt neuerdings Offenbarung und Vernunft sehr oft deßhalb einander entgegen, weil Einem der correspondirende Gegensatz von Glauben und Wissen*) zum Voraus feststeht. Der Glaube an letzteren Gegensatz ist bereits so allgemein, daß auch nicht wenige Christen sich drein ergeben haben. Mit dem Kopf ein Heide, mit dem Herzen ein Christ, — auf diesem Standpunkt Jacobi's glauben sie dann stehen bleiben zu können. Dem Glauben wird hiebei das Gefühl, dem Wissen Verstand und Vernunft als ausschließliche Domäne zugewiesen. Es ist hohe Zeit, diesen Grundirrthum, dessen Consequenzen meist gutmüthig übersehen werden, endlich als solchen zu erkennen. Schon psychologisch ist es ja unmöglich, Gefühl und Verstand als Ge-

*) Vergleiche zu dem Folgenden auch die treffliche Erörterung der Frage in Fabri's „Briefen gegen den Materialismus" 2. Aufl. S. 164—190.

gensätze zu scheiden. Keine Seelenthätigkeit vollzieht sich einzeln ohne die andern, sondern stets in und mit allen zugleich. Bei jedem Erkenntnißakt ist auch Gefühl (und Wille) in Thätigkeit; und das vollendete Gefühl ist selbst wieder durch und durch Erkenntniß. Unterscheiden lassen sich die Funktionen der Seele wohl, nicht aber scheiden.

Es verhält sich ebenso mit dem Glauben und Wissen. Die gegensätzliche Scheidung beider zeugt von oberflächlichem Denken. Denn alles Wissen ist in letzter Instanz bedingt durch ein Glauben; der Glaube ist Voraussetzung und Mittel alles Erkennens. Wundern Sie sich über diesen Satz? Das gewöhnliche rationalistische Axiom lautet freilich umgekehrt: alles muß erst erkannt und bewiesen werden, ehe es geglaubt werden kann. Die Oberflächlichkeit hievon läßt sich aber leicht einsehen. Liegt nicht jedem Erkenntnißakt ein Glauben zu Grunde, der Glaube, daß wir sind und denken? Diese Thatsache wird immer vorausgesetzt. Worauf beruht denn aber ihre Gewißheit? Auf unserem Denken? Kann dieses wohl die Wirklichkeit seiner selbst beweisen? Würden wir uns da nicht im Kreise bewegen und immer voraussetzen was bewiesen werden soll? Jene Gewißheit beruht lediglich auf einem Akt des Glaubens. Wie das Auge nie sich selbst, sondern immer nur die äußere Gestalt seiner selbst sieht, so ist auch das Sichwissen des Geistes nicht ein Selbstschauen, sondern „ideelles Erkennen, wurzelhaftes, aber mittelbares Wissen, also ein scire credendo" (Delitzsch), ein Wissen mittelst Glaubens. Durch ein unmittelbares Zeugniß unseres Geistes steht uns die Thatsache fest, daß wir sind, denken, wachen, träumen; sie ist eines Beweises weder bedürftig noch fähig; wir glauben sie eben.

Oder wie ist es beim Lernen? hat nicht jedes Lernen ein Glauben zur Voraussetzung, ein Glauben an die Autorität des Lehrers und die Wahrheit des Gelehrten? Wer dieses von Anfang an nicht hätte, würde nie etwas lernen. — Und beruht nicht auch alles Philosophiren auf Glauben? Wenn ein Philosoph nicht an die Erfülltheit der Welt von Weisheit glaubt, hat es keinen Sinn die Weltweisheit zu suchen. Die Vornehmheit eines Philosophen gegen das Glauben ist ein Beweis, daß er nicht weiß, worauf er selber steht. — Oder bei jedem einzelnen Erkenntnißakt, bildet da nicht der Glaube ein nothwendiges Mittelglied, ohne

das jener nicht zu Stande kommt? Beim sinnlichen Erkennen ist das Erste und Entscheidende die sinnliche Wahrnehmung, das zweite, freilich oft zeitlich verschwindende Moment die Bejahung dieser Wahrnehmung, das Glauben und Annehmen des Zeugnisses der Sinne, dann erst folgt der logische Schluß. Es ist ebenso beim geistigen, auf das Uebersinnliche gerichteten Erkennen. Das Erste ist auch hier eine innere Wahrnehmung, eine geistige Erfahrung, das Zweite der Beifall, die Bejahung derselben, dann erst folgt die Erkenntniß im engeren Sinne.

Sie sehen hieraus, daß der Glaube in Wahrheit Voraussetzung und Mittel alles Erkennens, daß alles Wissen zuletzt bedingt ist durch ein Glauben. Wer nichts glaubt, weiß nichts. „Im letzten Grunde hat auch der radikalste Unglaube mit dem Christenthum und jeder positiven Religion ein und dasselbe Erkenntniß-Prinzip gemein — das Prinzip des Glaubens, des Glaubens an gegebene Thatsachen auf Grund des ursprünglichen unmittelbaren Zeugnisses des menschlichen Geistes.“ (Fabri) Wer diesem glaubt — und das muß Jeder —, für den ist es ein Widerspruch, das Zeugniß des christlich-religiösen Bewußtseins vom Dasein und der innern Erfahrung einer übersinnlichen Welt zu verwerfen! Weder die Existenz dieser, noch auch die der sinnlichen Welt läßt sich durch bloßes Denken jemals beweisen; es muß die auf Glauben sich gründende Erfahrung dazu kommen. Läßt man ihr Zeugniß aber bei der sinnlichen Welt gelten, warum nicht auch bei jener?

So bestätigt sich uns das oben von der Gewißheit einer innerlich erfahrenen Offenbarungsthatsache Gesagte auf's Neue. Wer die Selbstbezeugung Gottes als des Lebendigen, Heiligen, Gnädigen in sich erfährt, der mag sich darauf als auf eine Thatsache mit demselben Recht stellen, wie der Naturforscher auf seine empirischen Beobachtungen. Denn beide gelangen zu ihren Erfahrungen zuletzt durch dasselbe Erkenntnißprinzip — den Glauben. —

Dieselbe Anschauung von Glauben und Wissen findet sich auch in der heiligen Schrift. Sie kennt kein wahres Wissen und Erkennen als ein durch den Glauben begründetes. Der rechte Glaube führt nach ihr dem menschlichen Geiste nicht bloß Friede und Freude, sondern stets auch Licht und Weisheit zu. Er ist das Ergreifen der göttlichen Wahrheit, das beruht auf einem sich von ihr Ergreifenlassen, das Ja und Amen dazu Sagen, das

ſich vollzieht und vollendet in der innerſten Herzenshingabe an ſie, und das hier wie bei jeder Wahrnehmung und Erfahrung die wirkliche Erkenntniß vermittelt. „Wir haben *geglaubet* und *erkannt*“, ſagt dort Petrus (Joh. 6, 69); *der Glaube führt zum Erkennen* und iſt ſchon der Anfang desſelben. Als zweifelloſe und gewiſſe Ueberzeugung von dem Unſichtbaren (Hebr. 11, 1) iſt er das Organ für das Ueberſinnliche und deſſen Erkenntniß. *Es iſt ihm deßhalb nicht das Wiſſen, ſondern nur das Nichtglauben entgegengeſetzt*, d. h. das nicht annehmen, ſich nicht überzeugen wollen von der Realität des Ueberſinnlichen und ſeiner in die Welt hereinwirkenden Kräfte. Denn dies, die Realität des Unſichtbaren, iſt zuletzt immer der Punkt, an dem ſich Glaube und Unglaube ſcheiden, und bei dem auch keine andere Stellung möglich iſt, als entweder es zu glauben oder es nicht zu glauben. In religiöſen Dingen handelt es ſich daher *nicht um den Gegenſatz von Glauben und Wiſſen, ſondern allein um den des Glaubens und Unglaubens*, oder des religiöſen Wiſſens und der religiöſen Unwiſſenheit oder oft noch mehr um den des religiöſen Glaubens und Wiſſens einerſeits und des irreligiöſen Glaubens und irreligiöſen Wiſſens andrerſeits.

Hieraus ergibt ſich uns nun auch für das Verhältniß der übernatürlichen zur natürlichen Gotterkenntniß die rechte Grundanſchauung. *So wenig als Glauben und Wiſſen kann auch Offenbarung und Vernunft einander prinzipiell entgegengeſetzt werden.* Die Vernunft kann nichts einwenden, wenn uns die Erkenntniß Gottes auch auf übernatürlichem Wege zukommt, da, wie wir ſahen, das Erkenntnißprinzip beide Mal dasſelbe, durch Glauben vermittelte iſt. In Bezug auf den Inhalt aber gelangen wir nach allem Vorangegangenen zu dem *Reſultat*, daß natürliche und übernatürliche Gotteserkenntniß *einander erfordern* und ſchon deßhalb nicht als Gegenſätze betrachtet werden können. Die Vernunft, zumal die unter dem Einfluß der Sünde ſtehende, zeigt durch ihr Weſen als Organ Ideelles zu vernehmen und beſonders durch ihre geſchichtlichen Leiſtungen, wie ſehr ſie der *Leitung, Normirung, Ergänzung durch die göttliche Offenbarung bedarf*. Warum läßt unſre Sprache die Vernunft weiblichen, den Glauben männlichen Geſchlechtes ſein? Sie deutet tiefſinnig damit an,

daß beide zu einer gottgewollten Verbindung, zu einer „Ehe“ bestimmt sind, darin der Glaube „der gebende und zeugende Theil ist, die Vernunft der empfangende und ordnende“. Aus der unsichtbaren Welt, in der er lebt und wurzelt, beziehungsweise aus der Offenbarung holt jener Wahrheiten, die der Vernunft an sich nicht zugänglich sind, und theilt sie ihr mit. Die Vernunft aber soll sich dadurch befruchten lassen, um nun ihrerseits das Geschäft des Erkennens zu beginnen, den letzten Gründen, dem innersten Wesen der empfangenen Erkenntnißobjekte nachzuforschen, die einzelnen Wahrheiten zu ordnen, zu systematisiren, unter einheitlichen Ideen zu verknüpfen. Will sie sich dagegen ohne diesen Eheherrn auch das religiöse Erkenntnißmaterial selber verschaffen, so nöthigt uns der obige Blick auf ihre selbständigen Anläufe zur Erkenntniß Gottes in alter und neuer Zeit, im Ganzen jenem Wort von M. Claudius beizupflichten: es sei ihm viel schwerer, die Vernunft (in ihrer Weisheit) gegen den Glauben zu retten, als den Glauben gegen die Vernunft, oder jenem englischen Skeptiker: „die letzte Frucht aller Weltweisheit sei die Bemerkung der menschlichen Unwissenheit und Schwachheit“ (Hume); ja so wird schließlich der lange Zeit unverstandene „Magus des Nordens“, der Zeit- und Stadtgenosse Kant's, Hamann, Recht behalten, wenn er sagt: „wie den Juden das Gesetz gegeben wurde, nicht um sie gerecht zu machen, sondern sie zu überführen von dem Gegentheil, so unserm Geschlecht die Vernunft, nicht um uns weise zu machen, sondern uns von unsrer Unwissenheit zu überführen, daß unsre Irrthümer durch sie zunehmen sollen, wie die Sünde durch das Gesetz zunahm“ *).

Auf der andern Seite erfordert aber auch die Offenbarung die Thätigkeit der Vernunft und des Gewissens; denn sie muß an diese anknüpfen nach den ihr innewohnenden sittlichen Gesetzen und heiligen Zwecken. Die besondere Offenbarung baut und organisirt sich hinein in die allgemeine, natürliche, so daß sie immer das allgemein Religiöse und Sittliche in sich aufnimmt, um es dann wieder zu entwickeln und mit immer höherem Inhalt zu füllen. Erkennt z. B. das Gewissen etwas von der Ge-

*) Sämmtl. W. I. S. 405 ff. — Vergl. zu dieser Ausführung den lesenswerthen, geistvollen Vortrag von Grau „über den Glauben als die höchste Vernunft“ (Beweis des Glaubens, 1865. S. 110 ff.).

rechtigkeit Gottes, so hilft ihm die Offenbarung vollends zur Erkenntniß der absoluten Heiligkeit Gottes. Merken wir in Natur und Geschichte etwas vom Walten der Vorsehung, so erweitert das die Offenbarung zur Erkenntniß, daß dieses Walten sich schlechthin auf Alles, auch die kleinsten Umstände unseres eigenen Lebens erstrecke. Legt uns die Betrachtung der Welt und unsrer selbst die Nothwendigkeit einer göttlichen Hilfe gegen das allgemeine Todesverderben nahe, so kommt die Offenbarung und berichtet uns von der geschehenen Erlösung und dem Weg zum Heil. Sie schiebt also die natürliche Gotteserkenntniß keineswegs auf die Seite; sie will nicht, wie man ihr so oft vorwirft, die Thätigkeit der Vernunft und des Gewissens hemmen oder unterdrücken, sondern im Gegentheil sie nur erhöhen, schärfen, erweitern. Wohl will sie die Vernunft „gefangennehmen unter den Gehorsam Christi", aber nicht um sie blind, sondern vielmehr um sie recht sehend, recht brauchbar und wirksam zu machen durch Befreiung von der Knechtschaft des Irrthums (Joh. 8, 32). Die Unterwerfung ist nur da um der Erhöhung willen; sie ist nur ein Durchgangspunkt, durch den eine desto höhere, reinere Erkenntniß, ein desto kräftigerer Vernunftgebrauch uns ermöglicht wird. Daher das öfter wiederkehrende Schriftwort: „wenn du mich demüthigst, machst du mich groß." Der Akt der Unterwerfung ist zugleich ein Akt des Lichtempfangens, wodurch eine reichere sittlich-religiöse Erkenntniß, gesunde, lichtvolle Grundanschauungen von Gott, der Welt, der Bestimmung des Menschen, dem Bösen und dessen Ueberwindung dem Menschen mitgetheilt werden, aus denen sich dann auch ein gesundes praktisches Urtheil und demgemäßes Handeln erzeugt. Der Glaube ist daher so wenig Unvernunft, daß er vielmehr die höchste Vernunft ist, der einzige Weg zu immer vollkommenerer Erkenntniß. — Unzählige Beispiele von dem wahrhaft bildenden, die sittliche Erkenntniß unendlich steigernden Einfluß des Glaubens beweisen das. Wenn man dem gegenüber der Offenbarung und ihren Vertheidigern so häufig „Obscurantismus" vorwirft, so ist das eben ein Beweis von völliger Verkennung dieses Wesens und dieser Wirkung des Glaubens.

Und wie im Einzelnen so will die Offenbarung auch der Menschheit und ihrer natürlichen Gotteserkenntniß im Ganzen

nur zur Hilfe kommen, ihr einige Mark- und Merksteine zur Orientirung in sittlich-religiösen Dingen setzen, gewisse Grundwahrheiten und Thatsachen ihr als Stützpunkte bieten; sie will ihr das göttliche Ziel des Menschen und den Weg zu ihm mit einigen bedeutungsvollen Grundstrichen vor die Augen zeichnen, nicht um sie zu verwirren, sondern um sie zu erleuchten, nicht um sie zu knechten, sondern um sie heilsam zu leiten, daß sie sich nicht in's Endlose und Ziellose verirre, sondern gestützt auf jene nun forschend weiter dringe in's Einzelne, den Spuren göttlicher Offenbarung in Welt, Zeit und Schrift vergleichend nachgehe und in der Mannigfaltigkeit ihre Einheit aufsuche. Und wahrlich die Vernunft vergibt ihrer Würde nichts, wenn sie diese Hilfe dankbar annimmt. Käme diese von geringerer Seite, so hätte sie etwa Grund, dieselbe zu verschmähen. Einer göttlichen Hilfe braucht sich kein Geschöpf zu schämen; es ehrt sich nur selbst durch deren Benützung. — „Das wahre Christenthum", sagt Pascal, „besteht in Unterwerfung und Gebrauch der Vernunft. Es ist der letzte Schritt der Vernunft, anzuerkennen, daß es eine Unendlichkeit von Dingen gibt, welche ihre Kraft übersteigen. Sie ist schwach, wenn sie nicht dazu gelangt, dies anzuerkennen. Man muß zweifeln, behaupten, aber auch sich unterwerfen, wo es nöthig ist. Wer das nicht thut, kennt nicht die Kraft der Vernunft."

Hiemit haben wir auch den richtigen Gesichtspunkt gefunden für die Entscheidung der letzten Frage: wer denn der übergeordnete Faktor sei in Fällen, wo Vernunft und Offenbarung auseinandertreten. Sind sie auch wie wir sehen, prinzipiell einander nicht entgegengesetzt, so liegt doch im einzelnen Fall der Offenbarungsinhalt oft so hoch über das vernünftige Erkennen hinaus, daß dieses sich sträuben kann, ihn anzunehmen. Da will nun der Rationalismus die Vernunft zur obersten Richterin machen und nur annehmen was sich vernünftig begreifen läßt. Hier tritt etwas stets Werdendes, sich mit wechselndem Inhalt Füllendes, nie Ausgewachsenes mit Ansprüchen auf, die offenbar nur Vollkommenem zukommen. Statt dessen ergibt sich uns aus allem Obigen die Unterordnung der Vernunft unter die Offenbarung als das allein Richtige. Nicht: begreifen und dann annehmen gilt es bei religiösen Wahrheiten, sondern: annehmen, sich unterwerfen, um dadurch recht in die Erkenntniß einzudringen. Die endliche Vernunft soll der unendlichen, die

zeitlich, stofflich und individuell beschränkte, nie auskernende menschliche Einsicht der gottentstammten, vollkommenen Wahrheit, das steten Schwankungen und Trübungen Unterworfene dem Festen, Bleibenden, trotz aller Entwicklung Gewissen sich unterwerfen. — „Die Religion aus der Vernunft verbessern", ruft Claudius einmal, „kommt mir ebenso vor, als wenn ich die Sonne nach meiner alten hölzernen Hausuhr stellen wollte."

Die Vernunft bleibe sich nur immer ihrer eigenen Schranken bewußt. Sie fordere nicht Alles ausschließlich vor ihren Richterstuhl, namentlich nicht Dinge, worüber dem sittlichen Gefühl und Willen die erste und letzte Entscheidung zukommt. Sie verwechsle insbesondere nicht das Uebervernünftige mit dem Unvernünftigen, was für so Viele ein verhängnißvoller Irrthum wird. Was in der Offenbarung über die Fassungskraft der Vernunft hinausliegt, wunderbare Thatsachen, Glaubensgeheimnisse, das tritt vor sie hin nicht als Absurdität zum Verlachen und Wegwerfen, wie es der hierin oft so denkfaule, oberflächliche Unglaube thut, sondern als ernste, gewaltige Aufgabe, in die es einzudringen gilt, und die zu bewältigen oft ein ganzes Leben, ja Ewigkeiten erforderlich sind. Solche einer völligen Erkenntniß sich in diesem Leben entziehenden Geheimnisse brauchen sie also keineswegs mit Mißtrauen gegen den Glauben zu erfüllen. Denn „alles Leben hat Geheimnisse, wie viel mehr das höchste Leben! Es kommt nur darauf an, daß die Vernunft den Glauben als Leben und zwar als höchstes Leben erkannt" und einsehen gelernt hat, daß überall das höher stehende Leben die Gesetze des niederen überschreitet, daß also auch alles höhere Sein nicht aus den Gesetzen des niederen begriffen werden kann (vergl. unten Nr. V das Wunder). Sie suche darum den Grund der Dunkelheit und Unbegreiflichkeit in sich selbst, nicht im Glauben oder in der Offenbarung an sich, und schließe von dem, was sie von ihr bereits einsehen gelernt hat, auf die Wahrheit und Vortrefflichkeit auch des ihr noch Dunkeln. Sie suche dann auch in dieses immer tiefer einzudringen, aber nicht bloß auf intellektuellem Wege, sondern vor Allem auf dem, den die Offenbarung selbst als den einzig möglichen hiezu angibt, dem des sittlichen Thuns und Gehorsams (Joh. 7, 17). Will sie sich übernatürliche Wahrheiten aneignen ohne dieses, so gelangt sie nie zum Ziel. Dann sage

ſie aber nur nicht, jene ſeien nicht annehmbar, ſeien unvernünftig, da ſie doch den einzig möglichen Weg zu ihrer Erkenntniß und Aneignung nicht gehen will.

Sucht ſie dagegen auf die rechte Weiſe in den Offenbarungsinhalt einzudringen, ſo wird ſie auch das viele Neue desſelben, das ſie nicht aus ſich ſelbſt ableiten kann, gleichſam nachrechnend und ſittlich nachfühlend immer mehr in ſeiner Wahrheit und Nothwendigkeit, das ihr zuerſt Unbegreifliche immer mehr in ſeiner Weisheit und Zweckmäßigkeit, ja zuletzt als höchſte Vernunft, als abſolute Wahrheit und Gewißheit zu erkennen vermögen, ſo daß die objektiven Thatſachen der Offenbarung ihr je länger je mehr ſubjektiv gewiß werden, und die urſprüngliche Differenz zwiſchen beiden immer mehr zuſammenſchwindet.

Wo in aller Welt will aber die Vernunft das Recht hernehmen, hiſtoriſch beglaubigte Thatſachen zu verwerfen nur deßhalb, weil ſie dieſelben nicht unmittelbar aus ſich ſelbſt ableiten und begründen oder weil ſie dieſelben nicht ſogleich zu erkennen vermag, da doch Millionen bezeugen, daß ihnen die Erkenntniß davon nach und nach aufging? —

Es verhält ſich ähnlich mit dem Gewiſſen. Wer es zum Richter über den Offenbarungsinhalt machen will, der zeige uns vor Allem, — was viel ſchwerer iſt als man in der Regel meint, — was denn der eigenthümliche, ſelbſtändige, nie wechſelnde Inhalt des Gewiſſens iſt, den er als Maßſtab an die Offenbarung anlegen zu dürfen glaubt. Er zeige uns ferner, daß diejenigen Theile der Offenbarung, die etwa das Gewiſſen für unzuläſſig halten will, nach Inhalt und Tendenz unſittlich ſeien und unſerem ſittlichen Bewußtſein zuwiderlaufen. Iſt dies nach unſerer früheren Darlegung des Charakters der Offenbarung nicht möglich, und zeigt die Geſchichte unwiderleglich, daß das Gewiſſen in ſich ſelbſt keinen genügenden Halt hat gegen ſtete Schwankungen und Verirrungen, ſo iſt dieſe Thatſache ſchon Beweis genug, daß das Gewiſſen dem Offenbarungswort als ſeiner Leuchte und feſten Norm unterworfen ſein muß. Sehen wir das nicht an uns ſelbſt? Die Hand auf's Herz: wird nicht unſer Gewiſſen immer klarer, ſchärfer, zartfühlender, wenn wir es dem Einfluß der Offenbarung öffnen, und dagegen immer trüber, ſtumpfer, weiter, wenn wir es dieſem entziehen? Darin liegt der faktiſche Beweis, daß jenes durch die Offenbarung normirt und

erleuchtet werden muß, nicht diese durch jenes! Was aber seine Norm ist, dem ist es auch untergeordnet.

Man sagt freilich, um doch etwas Constanteres zu haben, nicht das Gewissen des Einzelnen, sondern das der christlichen Gesammtheit sei maßgebend für die Offenbarung. Aber wer will ein Solches ermitteln? Welche Differenzen ergäben sich da zwischen den Gesammtgewissen der einzelnen christlichen Kirchen! Und was sich als gemeinsam zeigte, wäre das nicht die Frucht der Einen Offenbarung? Soll es über das zu Gericht sitzen, aus dem es wesentlich hervorging? Die Wahrheit ist, daß auch das Gewissen ganzer Völker und Kirchen großen Trübungen und Schwankungen ausgesetzt ist, wie wir schon oben andeuteten. Wie verdunkelt hat sich z. B. das kirchliche Gesammtgewissen der nordamerikanischen Südstaaten in der Sklavenfrage gezeigt! Bildet die Offenbarung nicht die oberste Richtschnur für unsern Glauben, so fehlt uns überall der feste Boden. Das Gewissen zum Maßstab für unsern Glaubensinhalt machen heißt „die Größe der göttlichen Gedanken zur Enge und Kleinheit der menschlichen herabziehen." —

Die Offenbarung ist für unsere Gotteserkenntniß dasselbe, was das Fernrohr für die Kenntniß des Himmels, und jene verhält sich zur natürlichen Gotteserkenntniß, zu Vernunft und Gewissen, wie das Teleskop zum bloßen Auge. Beide erfordern einander. Jenes ist die Erhöhung, Verschärfung, unendliche Erweiterung des natürlichen Auges, aber es erfordert doch stets dessen Thätigkeit. Wer Astronomie studiren will ohne Gebrauch des Fernrohrs, wird etwas Weniges erkennen, aber viele tausend Sterne und Schönheiten des Himmels werden ihm entgehen. Wer Gott erkennen will ohne die Offenbarung, bleibt in derselben Armuth und Unsicherheit des religiösen Wissens. Wie aber das unsichere Zeugniß des bloßen Auges sich unterordnet unter das deutlichere des bewaffneten, so thue es auch das natürliche Erkennen gegenüber dem Zeugniß der Offenbarung. Und läßt auch das Zeugniß beider um der Unvollkommenheit sowohl unseres Denkens als unseres Glaubens willen noch manche unvermittelte Lücke übrig, so sind doch Lücken noch keine Gegensätze. Fallen auch natürliche und übernatürliche Gotteserkenntniß für jetzt noch vielfach auseinander, so sollen sie doch einst völlig ineinander aufgehen. Offenbarung und Natur entwickeln sich Einem

großen Ziel entgegen, an dem sie sich zusammenschließen. Die Vollendung der Einen ist zugleich die der Andern. Die stete Tendenz der Offenbarung, Natur zu werden, sich auf Erden immer mehr einzubürgern, um diese immer völliger zur Offenbarungsstätte Gottes zu machen, sie soll einst ganz verwirklicht werden: das vollendete Reich Gottes wird beides sein, höchste Offenbarung und höchste Natur. —

Sehr schön und tiefsinnig deutet, wie mir scheint, die heilige Schrift selbst die Stellung der natürlichen Gotteserkenntniß zur geoffenbarten und zugleich die tiefe Uebereinstimmung beider nach Grund und Ziel an in der Geschichte der morgenländischen Weisen. Sie kommen durch eine übernatürliche Offenbarung, die aber an ihre eigene natürliche Erkenntniß, die Sternkunde, anknüpft, in's heilige Land, — ein tröstlicher Beweis, daß jedes ernste, aufrichtige Suchen nach Licht und Wahrheit, wo es immer stattfindet, der Wahrheit zuführt. Die niederere Offenbarungsstufe, wenn recht gebraucht, bereitet die höhere vor. Nicht bloß das Gesetz Mosis, auch die heidnische Naturforschung und Philosophie war eine Vorbereitung des helleren Wahrheitslichtes, das in Christus erscheinen sollte. Nur die oberflächlich gekostete Philosophie führt nach dem bekannten Ausspruch Bako's von Gott ab, die gründlich forschende zu ihm zurück. Und ein neuerer Naturforscher (Oerstedt) ergänzt: „jede gründliche Naturerkenntniß führt zur Erkenntniß Gottes." Der wahre Geist der Wissenschaft, der, dem es nur um Wahrheit zu thun ist, weist und treibt stets zuletzt hin auf den Mittelpunkt alles Wissens und aller Wahrheit, auf den Einen, „in welchem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß." Vorwärts zu ihm und seinem Heil strebt nicht bloß die Schrift mit dem wachsenden Licht ihrer Offenbarung, strebt auch die heidnische Weisheit mit ihrem Suchen im Dunkeln, am nächtlichen Himmel, strebt alle Geschichte mit ihren Trümmern, die Natur mit ihren Leiden, das Herz mit seinen Wunden, die ganze Kreatur mit ihrer Sehnsucht nach Freiheit (Röm. 8, 19—23)! —

Die Weisen kommen nach Jerusalem; aber den Weg nach Bethlehem finden sie erst durch das Wort des Propheten, — ein Fingerzeig, daß das Offenbarungslicht in der Natur der Ergänzung bedarf durch das Licht der heiligen Schrift. Die

heidnische Erkenntniß dringt auch mit dem hellsten Licht natürlicher Offenbarung höchstens in die Nähe des Heils vor, sie gelangt aber nicht ganz bis zu ihm, wenn nicht zu den göttlichen Thaten und Werken noch göttliche Worte als Schlüssel derselben hinzukommen.

Sie gehen endlich von Jerusalem nach Bethlehem unter dem harmonisch zusammenfließenden Licht des prophetischen Wortes und des eben dadurch wieder aufgefundenen Sterns, — ein Zeichen, daß zwischen den beiden Offenbarungen, Schrift und Natur in Wahrheit kein Widerstreit besteht, daß sie Eins sind wie in ihrem göttlichen Ursprung, so auch in dem Ziel, auf das sie hindeuten. Wohl können wir Menschen aus eigener Schuld und durch die Unvollkommenheit unserer Erkenntniß die Spur ihres Zusammenhanges zeitweise verlieren, aber wer nur treu umgeht mit dem ihm geschenkten Maß von Erkenntniß und Offenbarung und deren Zug nach oben gehorsam ist, der wird von Stufe zu Stufe der vollen Erkenntniß der Wahrheit entgegengeführt. Ihm leuchtet das Licht der verschiedenen Offenbarungsweisen Gottes immer heller, immer harmonischer, bis er zuletzt ihre mannigfachen Strahlen zusammenlaufen und ausgehen sieht von der Einen Sonne, die ebenso der Stern und Kern der heiligen Schrift als das Licht der Welt und der Mittelpunkt ihrer Geschichte ist, von dem, der als das Wort von Anfang beides zugleich ist: ewige Vernunft und ewige Offenbarung. —

III.

Die neueren nichtbiblischen Gottesbegriffe.

Man hat mit Recht gesagt, die Religion sei die erste Großmacht auf Erden. Wer nur die Welt- und Culturgeschichte nicht lediglich nach den äußern, an die Oberfläche tretenden Ereignissen, sondern nach den innern treibenden Motiven der Entwicklung betrachtet, kann diese Wahrheit nicht verkennen. Selbst Goethe bekennt in den Abhandlungen zum westöstlichen Divan: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Conflikt des Unglaubens und Glaubens.“ — So lange die religiöse Frage nicht gelöst ist, wird es auch der äußern „Fragen“ genug geben, bald an der Tiber bald am Rhein, bald in Konstantinopel, bald in Washington. Die religiöse Frage ist nun aber seit der französischen Revolution am Ende des vorigen Jahrhunderts in ein neues und, wenn ich recht sehe, in das letzte Stadium ihrer Entwicklung eingetreten. Es handelt sich jetzt im Großen und Ganzen nicht mehr um einzelne dogmatische Differenzen zwischen den verschiedenen Kirchen; sogar der Gegensatz von Protestantismus und Katholizismus ist im öffentlichen Leben eine untergeordnete Frage geworden. Es handelt sich vielmehr um die Fortexistenz des christlichen Glaubens überhaupt. Der schon Jahrhunderte dauernde Kampf zwischen Glauben und Unglauben führt in unsern Tagen die Geister immer mehr auf den Punkt, wo sie sich die entscheidende Frage vorlegen müssen, ob die christliche Religion noch länger als Basis und Norm unsres

Culturlebens festgehalten, oder aber als solche ganz aufgegeben werden solle. Sein oder nicht sein, das ist jetzt die Frage bei dem christlichen Glauben; und wenn etwas, so muß das die letzte sein, wie es vor zwei tausend Jahren die erste war.

Nichts zeigt dies so deutlich als der heutige Stand der Controverse über den Gottesbegriff. Wir haben schon früher bemerkt, daß im Streit zwischen Glauben und Unglauben der Gottesbegriff immer den Kern, die innerste und erste Frage bildet, die über unsre Auffassung des Christenthums überhaupt und aller einzelnen Dogmen entscheidet. Auch der heutige Streit über die Person Christi, die evangelische Geschichte und die ganze Entstehung des Christenthums beruht auf gewissen Grunddifferenzen in der Gottesanschauung. Ein nichtbiblischer Gottesbegriff ist es, wie wir sehen werden, der den Bestrebungen eines Strauß, Renan und aller ähnlichen negativen Kritiker zu Grunde liegt, und den sie in die Welt einführen wollen, — der pantheistische. Ein nichtbiblischer Gottesbegriff ist es, der der heutigen „freisinnigen" (?) d. h. das Uebernatürliche leugnenden Theologie in allen ihren Produkten zu Grunde liegt, der deistisch-rationalistische. Der Hegel'sche Gottesbegriff ist es im Wesentlichen, der einen Baur und seine kritische Schule treibt zu dem Versuch, die ganze Entstehung des Christenthums aus bloß natürlichen Quellen abzuleiten. Wir werden deßhalb bei diesem Cardinalpunkt etwas länger verweilen. Denn steht uns einmal die Unhaltbarkeit dieser Grundanschauungen fest, so ist es nachher um so leichter, auch die der darauf gebauten Kritik zu erkennen.

Der Streit über den Gottesbegriff ist nun aber heute nicht mehr derselbe wie vor 100 oder 200 Jahren. Damals wurde, wenn wir von einzelnen pantheistischen Erscheinungen absehen, die Existenz eines persönlichen Gottes im Ganzen nicht beanstandet; es handelte sich auf dem Boden dieses Gottesbegriffs nur um die Frage nach der Wirksamkeit Gottes in der Welt, ob er Wunder thun könne, ob seine Vorsehung sich auf Alles erstrecke, um die Gottheit Christi und dergleichen. Heute aber wird nicht bloß das Alles auf's Neue in Frage gestellt, sondern auch die Existenz Gottes überhaupt und mit ihr sogar auch die des menschlichen Geistes als besonderer Substanz. Früher handelte es sich mit Einem Wort zwischen biblischem Christenthum und Deismus; heute handelt es sich zwischen Christenthum und — nichts, zwi-

schen der Festhaltung Gottes als des persönlichen Geistes, der die Liebe ist, und einer Leugnung Gottes, die zugleich die Vernichtung des Menschen als geistig sittlichen Wesens ist. Das zeigt Ihnen schon der Gegenstand unserer nächsten Betrachtung: Der Atheismus und Materialismus.

Es wäre ein unnützes und undankbares Unternehmen, alle nichtbiblischen Gottesbegriffe, die je auftauchten, der Reihe nach zu widerlegen. Ihre Zahl ist ganz unabsehbar. Fast jeder Vernunftbegriff, jede denkbare Auffassung des Universums ist irgend einmal in der Geschichte der Philosophie als Begriff Gottes aufgestellt worden. Die ältesten jonischen Philosophen haben sich Gott d. h. den Urgrund aller Dinge gedacht als Urmaterie, bald als Wasser, bald als Luft, die Pythagoräer als Zahl, als einheitliche, harmonische Weltseele, Xenophanes als All-Einheit oder Welttotalität, Parmenides als das reine, eigenschaftslose, wandellose Sein, Heraklit als Weltordnung oder allgemeines Maßverhältniß des Weltwerdens, Demokrit als unendliche Vielheit einfacher, untheilbarer Stofftheilchen (Atome), Anaxagoras als weltbildende Intelligenz, Aristoteles als selbstbewußten Geist, der in das Weltleben nicht eingeht, reines Denken seiner selbst ist; die Stoiker als Weltgeist oder vernünftige Seele des Weltleibs, die Neuplatoniker als das eigenschaftslose Eine, das weit über alle Begriffe der Vernunft hinausliegt und nur im Zustand der Ekstase erschaut werden kann u. s. f. Die neuere Philosophie hat einen großen Theil dieser Definitionen wiederholt. So hat Spinoza Gott definirt als Substanz, d. h. als Negation aller Begrenztheit, die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie als das allerrealste Wesen, der Deismus als reine Causalität oder als Weltschöpfer, der Materialismus als Materie oder substanzielle Lebenskraft der Welt, Fichte als moralische Weltordnung, Schelling als Identität oder Indifferenz des Idealen und Realen, Hegel als absoluten Geist, der sich in ewiger Selbstbewegung in einer unendlichen Reihe endlicher Geister verwirklicht.

Daraus erhellt zur Genüge, wie nutzlos es wäre, diese in allen Farben schillernden Gottesbegriffe, zu denen noch die der indischen Religionsphilosophen und viele andere kämen, der Reihe nach zu betrachten. In Einer Form gerichtet würden sie gleich einem Proteus immer wieder unter anderer Farbe und Gestalt auftauchen. Denn ruhelos zieht die Vernunft von Einem Grund-

prinzip zum Andern, und kommt im haſtigen Fortſchritt zum Neuen zuletzt wieder auf das Alte, wie heute der Materialismus wieder beim Prinzip der Jonier und Atomiſtiker angelangt iſt. — Wir faſſen unter dieſen Umſtänden beſſer nur die Grundformen in's Auge, unter denen ſich alle nichtbibliſchen philoſophiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Gottesanſchauungen begreifen laſſen, wobei wir ſelbſtverſtändlich die in unſerer Zeit herrſchenden beſonders berückſichtigen. Wir ſehen dieſelben nach drei Hauptrichtungen auseinandergehen: ſie ſetzen das Abſolute entweder in eine allgemeine materielle Subſtanz oder in eine unperſönliche, bewußtlos wirkende Weltſeele oder in einen zwar perſönlichen aber in's jetzige Weltleben nicht unmittelbar eingreifenden Weltſchöpfer. Hienach unterſcheiden ſich die Syſteme des Materialismus, Pantheismus und Deismus, deren Betrachtung wir noch einen Blick vorausſchicken auf den direkteſten Gegenſatz gegen die bibliſche Gotteslehre, den Atheismus.

1. Der Atheismus.

Er iſt die ſchlechthinige Leugnung irgend eines Theos, d. h. göttlichen Weſens, und kann deßhalb nicht unter jene Gottesbegriffe ſubſumirt werden. — Dieſe Anſicht, daß es ſchlechthin keinen Gott gebe, war ſchon den alten Griechen ſo verdächtig, daß ſie ihnen gleichbedeutend war mit Gottloſigkeit, daß die im Geruch derſelben Stehenden je und je verbannt und ihre Namen, wie der eines Diagoras, Bion, Lucian von der Geſchichte gebrandmarkt wurden. Wir finden dieſe Grundanſchauung obſchon nicht rein durchgeführt, auch im Buddhismus, ſofern er als Abſolutes nur das abſolute Nichts anerkennt, aus dem Alles entſteht und zu dem Alles zurückgeht.

Nachdem ſie bis in die neuere Zeit nur ganz vereinzelt da und dort ſich gezeigt hatte, trat ſie als Syſtem, wenn ſie überhaupt ſo genannt werden kann, erſt im Gefolge des franzöſiſchen Materialismus auf. La Mettrie z. B. erklärte den Glauben an die Exiſtenz eines Gottes für ebenſo grundlos als unfruchtbar (ſ. oben S. 7). — In die Maſſen des franzöſiſchen Volks drang dieſe Richtung bekanntlich in den Schreckenstagen des Convents ein, da die Hebertiſten den Grundſatz aufſtellten: „man muß den

König des Himmels ebenſo wie die Könige der Erde entthronen". Durch die Abſchwörung des Chriſtenthums von Seiten des Biſchofs von Paris und ſeiner Prieſter ermuthigt traten ſie mit einer Bittſchrift um Abſchaffung des Chriſtenthums und Aufrichtung des Cultus der Vernunft vor den Convent, ſtellten ihm die Frau eines ihrer Collegen als „Göttin der Vernunft" vor, angethan mit weißem Kleid und himmelblauem Mantel, auf dem umlockten Kopf die rothe Mütze, in der Hand die Pike haltend, ſetzten ſie auf einen phantaſtiſch geſchmückten Wagen, und führten ſie, während Volkshaufen in bacchantiſcher Luſt ſie umtanzten, in die zum „Tempel der Vernunft" umgetaufte Notre Dame Kirche. Dort ward ſie auf den Hochaltar geſetzt und unter Verneigungen, wahnwitzigen Reden und frivolen Geſängen göttlich verehrt, *) — ein Scandal, der ſofort in mehreren tauſend Kirchen des Landes nachgeahmt wurde. — Wer ſieht da nicht, welche Abgründe ſich für ein Volk aufthun, wenn der Atheismus in ihm Boden gewinnt?

Man glaube ja nicht, daß das ſich nie mehr wiederholen könne! Vor wenigen Jahren haben auf dem Studentencongreß in Lüttich einige Redner unter allgemeinem Applaus erklärt: „ihr Ziel ſei alle Religion abzuſchaffen, alle Kirchen zu zerſtören, jeden Gedanken an Gott aus dem Bewußtſein ihrer Mitmenſchen herauszureißen. Atheismus ſei ihnen das letzte Ziel aller menſchlichen Wiſſenſchaft." Auch aus dem Phraſenſchwall des Genfer „Friedenscongreſſes" laſſen ſich ſolche Stimmen je und je deutlich heraushören.

Neuerdings wurden auch etliche deutſche Literaten und Poeten undeutſch genug, dieſe Richtung auch auf deutſchem Boden einbürgern zu wollen. Hat es doch ein bekannter Volksvertreter als die von der Gegenwart anzuſtrebende und von ihm auch ſchon vielfach erreichte Aufgabe hingeſtellt: „im Atheismus perſönliche Feinde eines perſönlichen Gottes zu erziehen, namentlich im deutſchen Geſellenſtande"; und konnte man doch in den vierziger

*) Neuerdings brachte eine Zeitung aus dem Elſaß die Nachricht, daß die einſtige „Göttin der Vernunft" am 30. September 1863 90 Jahre alt geſtorben ſei. Sie ſei lange Zeit hindurch verrückt, blind und ſeit vielen Jahren eine Bettlerin geweſen. — „Irret euch nicht, Gott läßt ſich nicht ſpotten."

Jahren bei einer Versammlung des Schriftstellervereins an offener Festtafel auf den Atheismus toastiren hören! — Aber auch Philosophen traten als seine Anwälte auf. Ein Feuerbach läßt sich also vernehmen: „es gibt keinen Gott; es ist ja sonnenklar, hell wie der Tag, daß es keinen Gott gibt, noch mehr, daß es keinen geben kann. Denn gäbe es einen Gott, so müßte es auch einen Gott geben, so wäre er nothwendig. Nun aber gibt es keinen Gott, also kann es auch keinen Gott geben, also gibt es auch keinen Gott. Es gibt keinen Gott, weil es keinen geben darf". Eine saubere Logik, die uns jede Widerlegung erspart! — Aehnlich, nur etwas mehr philosophisch aufgeputzt führt ein anderer Hegelianer in seinem Buch „Christenthum und Humanismus" seinen Atheismus in die Welt ein, indem er zu zeigen sucht, daß „weil es keinen Gott gebe, es auch keinen gegenständlichen Glauben geben könne; der Mensch habe als religiöses Subjekt sich selbst in seinem Sehnen, in seinen Idealen über sich gesetzt und daraus seinen Gott gemacht, den er anbetet." — Dann ist also die Welt, wie ein Kritiker hiezu bemerkt, „ein großes Narrenhaus; durch eine unerklärliche Beherzung sieht der Mensch seinen eigenen Schatten über sich und hält ihn für den rechten eigentlichen Träger seines Lebens, seiner Existenz."

Fußt der Atheismus auf solchen Beweisgründen, so kann man in der That fragen, ob denn die Verkündiger desselben auch nur selber davon überzeugt waren? Und man hat gewiß mit gutem Grund gesagt, daß der Atheismus als völlige Ueberzeugung eigentlich nie in einer Menschenbrust existirte, daß immer eine gewisse Selbsttäuschung mit unterläuft, wenn Einer sich als reinen Atheisten bekennt. Daß Einer in wahnsinniger Ueberschätzung der Vernunft Alles wissen und erforschen zu können meint und nun das kurzweg leugnet, was sich seinem Wissen entzieht, daß Einer in dem Hochmuth, der wie keine Sünde, so auch keinen Rächer der Sünde anerkennen will, glaubt sich selbst in Allem genügen zu können, oder daß Einer in niedriger Abhängigkeit von der Sinnenwelt Alles nicht sinnlich Wahrnehmbare leugnet und daher sich beredet, es existire auch kein Gott, das läßt sich am Ende begreifen. Aber daß er diesen Einfall nach bestem Wissen und Gewissen zu seiner bleibenden Ueberzeugung machen, daß er nicht, wenn er den Gott der Christen leugnet, irgend etwas sonst als göttliche Macht verehren sollte,

das ist schwer zu glauben angesichts der Thatsache, daß man bis jetzt bei allen Völkern der Erde, auch den verkommensten, stets irgend welche Vorstellung von höheren Wesen, ein Gefühl der Abhängigkeit von übernatürlichen Kräften und in Folge davon auch irgend welche religiöse Uebung vorgefunden hat, trotz aller Mühe, die sich die Atheisten geben, einmal ein Volk ohne jegliches religiöses Bewußtsein zu finden. Noch immer gilt die Frage Cicero's (de nat. Deorum I. 16, 43): wo gibt es ein Volk, das nicht auch ohne überlieferte Kunde das Dasein der Götter von selbst voraussetzte? — Weist das nicht darauf hin, daß der Glaube an ein höheres, mächtigeres, ihn bedingendes Wesen für den Menschen eine logische und moralische Nothwendigkeit ist? Oder muß das, worin nicht bloß Viele (was noch nichts bewiese), sondern Alle übereinstimmen, nicht in der Natur und dem Wesen des Menschen selbst gegründet sein?

Ja, wir müssen Gott denken. So gewiß wir uns selbst und die Welt denken müssen, so gewiß auch Gott. „Das Gottesbewußtsein", sagt ein neuerer Apologet mit vollem Recht, „ist ein ebenso wesentliches Element unsres Geistes wie das Weltbewußtsein und das Selbstbewußtsein. Wir können uns des Gottesgedankens gar nicht entschlagen" *). Wir glauben nicht bloß, daß ein Gott sei, wir wissen es mittelst eines unmittelbar in unsrem Bewußtsein gegründeten Glaubens, d. h. durch ein ideelles Erkennen. Und eben diese Thatsache, daß in unsrem Geiste an sich eine unmittelbare Gottesgewißheit lebt, ist die einfachste Widerlegung des Atheismus. Nicht als ob die Idee Gottes uns fix und fertig angeboren wäre. Wir haben oben (S. 85 ff.) gesehen, daß es angeborene fertige Ideen überhaupt nicht gibt. Vielmehr erzeugt und entwickelt sie sich unter unsrer Berührung mit der Außenwelt zugleich mit unsrem Selbst- und Weltbewußtsein, aber auch wie dieses auf nothwendige Weise, aus einer inneren Prädisposition unsrer geistig-sittlichen Anlage. Indem nämlich der Mensch zum Bewußtsein seiner Persönlichkeit gelangt, gelangt er zugleich zu dem seiner Bedingtheit und Beschränktheit; und zu Letzterem bildet das nothwendige Correlat

*) Vergl. die bekannten trefflichen „apologet. Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums" von Luthardt 1864 S. 32 ff. und zum Folgenden Delitzsch a. a. O. S. 66 ff.

die Erkenntniß, daß es ein Sein geben müße, das nicht bedingt, sondern absolut ist. „Aus dem Gedanken seiner eigenen Relativität entsteht dem Menschen der Gedanke eines höheren Seins, von dem sein eigenes abhängig ist, und dieses Sein kann er nur fassen als ein über ihn selbst und über die Natur hinausliegendes absolutes Sein = Gott." *)

Ob dieses höhere Sein dann auch als ein persönliches gedacht werden müsse, werden wir unten dem unpersönlichen Gottesbegriff des Pantheismus gegenüber zu untersuchen haben. Hier dagegen handelt es sich nur überhaupt um die Idee Gottes als eines nothwendigen Postulates für unser Denken. Der Atheist gibt sich gar keine klare Rechenschaft über die inneren Elemente und den Umfang seines eigenen Bewußtseins.

Selbst Heiden haben das Gewicht dieser allgemeinen ethnologischen und psychologischen Thatsache für die Wahrheit der Gottesidee erkannt. Daß das, „worin Alle von Natur übereinstimmen, wahr sein muß", ist ein Schluß, den bekanntlich schon Cicero und mit Recht gezogen hat. Oder kann ein Mensch von nüchternem Sinn sich ernstlich getrauen wollen, die ganze Menschheit eines Irrthums in ihrem Bewußtsein zu bezüchtigen? Es gibt keine ewige Lüge; nur die Wahrheit ist ewig. Wäre das Gottesbewußtsein ein Irrthum, er hätte sich längst wie jeder Irrthum selbst verzehrt. Statt dessen aber sehen wir es durch alle Zeiten hindurch mit wachsender Macht sich fortpflanzen.

---

*) Delitzsch a. a. O. — Von dieser Betrachtung aus wird man auch dem viel verachteten ontologischen Beweis für das Dasein Gottes nicht ganz alle Bedeutung absprechen können. Zwar seine gewöhnliche Fassung, daß der Begriff des allervollkommensten Wesens auch Wirklichkeit als eine seiner Vollkommenheiten einschließe, daß mithin das vollkommenste Wesen nothwendig sei, hat Kant deutlich als einen Fehlschluß nachgewiesen. Aber ist es nicht „eine unmittelbare Gewißheit, daß das Größte, Schönste und Werthvollste nicht bloßer Gedanke, sondern Wirklichkeit sein muß, weil es unerträglich an sich sein würde, von dem Ideal zu glauben, daß es eine Vorstellung sei, die das Denken wohl in seiner Arbeit erzeugt, die aber in der Wirklichkeit kein Dasein, keine Macht und keine Giltigkeit habe?" Können wir auch aus der Vollkommenheit des Vollkommenen als logische Consequenz seine Wirklichkeit nicht folgern, so wird doch unmittelbar die Unmöglichkeit seines Nichtseins empfunden. „Wäre das Größte nicht, so wäre das Größte nicht, und es ist ja unmöglich, daß das Größte von allem Denkbaren nicht wäre." Lotze, Mikrokosmus III. S. 557.

Iſt aber das Daſein Gottes eine innere Nothwendigkeit für unſer Denken, ſo kann die Leugnung desſelben nur eine willkürliche That unſres Willens ſein; wir wollen da eben jene innere Gewißheit nichts gelten laſſen. Als Element unſres Bewußtſeins, als göttliche Mitgift des Herzens iſt die Gottesidee vor aller Reflexion, und es fragt ſich nur, ob wir ſie gelten laſſen wollen oder nicht. Laſſen wir ſie gelten, ſo überzeugt dabei das Herz den Verſtand, nicht umgekehrt. Daher iſt der Glaube an Gott „nicht eine Wiſſenſchaft, ſondern eine Tugend.“ Laſſen wir ſie nicht gelten, ſo will ſich eben der Verſtand nicht vom Herzen überzeugen laſſen, und das iſt ein Akt der Willkür. Es war darum ein ganz richtiges Gefühl, das die Griechen leitete, wenn ſie den Atheismus als ſittlichen Fehler betrachteten. Und jeder ſittliche Fehler rächt ſich. Das Nichtwiſſenwollen deſſen was iſt, ſchlechthin iſt und jedem Herzen unmittelbar gewiß iſt, führt zum Annehmen deſſen, das nicht iſt, nur trügeriſcher Schein iſt. Einen Gott muß der Menſch haben. Verwirft er den wahren, ſo muß er ſich einen Gott machen, und das iſt dann immer ein falſcher. „An etwas muß der Menſch glauben. Glaubt er nicht an die ewige Vernunft, ſo glaubt er an die Unvernunft; nimmt er nicht den lebendigen Gott als Wahrheit an, ſo glaubt er an den Götzen des todten Stoffs.“ —

Eine gewiſſe Stütze ſcheint für den Atheismus zu erwachſen durch die neuere Verwerfung der alten, lange Zeit herrſchend geweſenen Beweiſe für das Daſein Gottes. Wir verſparen die Wichtigſten derſelben auf die Betrachtung des Pantheismus, wollen aber hier gleich bemerken, daß allerdings ihre Beweiskraft keine zwingende iſt. Bei wem die Grundvorausſetzung aller Religion, der Glaube an die Realität eines Ueberſinnlichen, fehlt, für den beweiſen ſie nichts, und die Exiſtenz eines Ueberſinnlichen läßt ſich durch bloßes Denken nie beweiſen. Wer aber an jene Realität glaubt, für den haben ſie eine gewiſſe religiöſe Beweiskraft, nämlich „den Werth einer ſubjektiven Vergewiſſerung,“ indem ſie das Daſein Gottes auch ſeinem vernünftigen Denken höchſt wahrſcheinlich machen. —

Geſetzt aber auch, es laſſe ſich nicht beweiſen, daß Gott iſt, ſo läßt ſich doch noch viel weniger beweiſen, daß Gott nicht iſt. Das läßt ſich unſchwer zeigen. Die Leugnung Gottes ſchließt eine ganz monſtröſe Vorausſetzung

in ſich; ſie iſt, genau betrachtet, eine ungeheure Anmaßung. Ehe Einer ſagen kann, die Welt ſei ohne Gott, muß er die ganze Welt kennen gelernt haben. Er muß das Univerſum mit allen ſeinen Sonnen und Sternen, er muß die Geſchichte aller Zeiten durchforſcht, das ganze Gebiet des Raums und der Zeit durchwandert haben, um in Wahrheit ſagen zu können: man hat nirgends eine Spur von Gott entdeckt! Er muß jede Kraft im ganzen Univerſum kennen; denn würde er alle kennen bis auf Eine, ſo könnte ja gerade ſie Gott ſein! Er muß ſämmtliche Urſachen deſſen, das exiſtirt, mit Gewißheit angeben können; denn ſo er Eine nicht wüßte, ſo könnte ſie gerade Gott ſein! Er muß im abſoluten Beſitz aller Wahrheitselemente ſein, aus denen unſer Geſammtwiſſen ſich bildete, ſonſt könnte der Eine Faktor, der ihm hiezu fehlt, gerade die Wahrheit ſein, daß ein Gott iſt! Wenn er nicht Alles weiß und erklären kann, was je im Lauf der Aeonen geſchah, ſo könnte eben das, was er nicht weiß, durch Gott geſchehen ſein. Kurz, um mit Beſtimmtheit ſagen zu können, daß kein Gott exiſtirt, müßte Einer allwiſſend und allgegenwärtig, d. h. er müßte ſelbſt Gott ſein, und dann gäbe es alſo doch einen! — Sehen Sie hier die monſtröſe Vorausſetzung des Atheismus, die abſolute Unmöglichkeit, die Nichtexiſtenz Gottes zu beweiſen! Der Atheismus beruht ſo gut, ja noch mehr als der Theismus auf Glauben, d. h. auf nicht zu beweiſenden Vorausſetzungen. —

Sodann wollen wir nur noch fragen, was denn für die Löſung des Welträthſels der Gewinn wäre bei der Annahme, daß kein Gott exiſtire? Es läßt ſich in der That keiner abſehen. Der Atheiſt muß wie der Materialiſt und Pantheiſt die Welt ſelbſt als ewig ſetzen. Iſt etwa damit ihre Exiſtenz erklärt? Es läßt ſich heute mit ziemlicher Sicherheit phyſikaliſch nachweiſen, daß die erſte Thatſache, deren Spur in der Geſchichte der Welt gefunden werden kann, die iſt, daß Licht erſchien. Damit ſtehen wir, mit einem Naturforſcher zu reden, „an dem letzten Punkt phyſikaliſchen Wiſſens, an dem Aeußerſten, was wir von der materiellen Welt entdecken können.“ Fragen wir nun aber weiter: woher dieſe Lichtmaterie? ſo gibt wohl die heilige Schrift Antwort: daher, daß Gott ſprach: es werde Licht; der Atheiſt, Materialiſt, Pantheiſt aber weiß nichts weiter zu antworten und ſagt nur: das Licht oder der Stoff und die Kraft, aus denen es entſpringt, iſt

eben von Ewigkeit her da gewesen. Was ist damit erklärt? Erklären jene einen von Ewigkeit her existirenden Gott für etwas Unbegreifliches, so vergessen sie, daß ihre ewige Materie ganz ebenso unerklärt ist. Ihr Gottes- d. h. Weltbegriff wird zum Mindesten von derselben Schwierigkeit gedrückt. Wo ist also der Gewinn? — Im Uebrigen gelten die gegen den Materialismus und Pantheismus anzuführenden Gründe, besonders die moralischen, natürlich auch gegen den Atheismus.

2. Der Materialismus

ist der Zwillingsbruder des Atheismus. Er muß immer zugleich mit diesem auftauchen; denn wer das Dasein Gottes leugnet, kann auch, wie wir unten sehen werden, die geistige Persönlichkeit des Menschen nicht festhalten. Daher zeigt er sich auch geschichtlich immer entweder im Gefolge oder als unmittelbarer Vorläufer des Atheismus. Sie arbeiten einander in die Hände, ja sie laufen zuletzt auf dasselbe hinaus. Denn auch der Atheismus muß zuletzt an die Ewigkeit der Materie glauben und macht sie also gleich dem Materialismus zu seinem Gott. Dagegen unterscheidet sich dieser vom Pantheismus. Für Letzteren ist Gott die Weltseele und die materielle Natur nur der Leib Gottes. Für den Materialismus aber geht Gott auf in der Materie, denn nach ihm gibt es überhaupt nichts als Materie, gibt es keinen Geist als selbständige Substanz. Alles Existirende ist materiell, und was man Geist und geistiges Leben nennt, ist nur eine Bethätigung des Leibeslebens, ein nothwendiges Produkt der sinnlichen Wahrnehmung und der in uns aufgenommenen Nahrungsstoffe, besonders der Thätigkeit der Gehirnmuskeln. Der Materialismus ist also recht eigentlich das Evangelium des Fleisches, die absolute Stoff- und Creaturvergötterung, deren Spuren von Babel und Sodom, ja vom Genuß der verbotenen Frucht im Paradies an sich durch die ganze Geschichte der Menschheit hindurchziehen bis auf unsere Tage. In jedem Wahnglauben und jedem Unglauben steckt wie in dem des Thomas ein Ansatz zum Sensualismus und Materialismus. Jede Abkehr von dem lebendigen Gott, der Geist ist, hat als solche nothwendig eine Tendenz nach der entgegengesetzten Seite der Fleischesvergötterung in sich, wenn sie auch dieses Ziel nicht immer erreicht.

Daher ist denn auch der Unglaube immer von Zeit zu Zeit auf den Materialismus hinausgelaufen. Wir finden ihn in der altindischen Buddhalehre, in Griechenland und Rom unter Atomistikern und Sophisten, Epikuräern und Skeptikern; wir finden ihn im Mittelalter, wo die römische Kirche ihren Zug zum Cultus der Materie besonders deutlich verrieth, sogar bisweilen auf dem Thron der Päpste, von denen z. B. Johann XXIII. († 1419) und Paul III. († 1549) die Unsterblichkeit der Seele offen leugneten; wir finden ihn im 17ten und 18ten Jahrhundert als letzte Frucht der langen Zweifel an der Offenbarung, — und stets mit derselben volksverpestenden Wirkung, überall denselben Kreislauf durcheilend und zuletzt bei der Verzweiflung an aller Wahrheitserkenntniß, bei der Entfesselung aller Lüste, bei der baren Selbstvernichtung anlangend.

Auch in unsrer Zeit hat diese Ansicht vielfache Verbreitung gefunden besonders dadurch, daß viele Naturforscher einen lediglich materiellen Ursprung des Menschen annehmen und die Urväter unsres Geschlechts gleich andern Säugethieren, namentlich den Affen, nach und nach aus dem Urschlamm der Erde hervorgehen lassen. — Auch in Deutschland ist der Einfluß dieser Richtung in den letzten Jahrzehnten ein nicht geringer gewesen. L. Feuerbach, C. Vogt, Jak. Moleschott, Büchner, Czolbe und Andere waren und sind jetzt noch die Herolde dieser Weisheit. — „Die Seele," ruft Vogt aus (physiologische Briefe 1846), „fährt nicht in den Foetus, wie der böse Geist in den Besessenen, sondern sie ist ein Produkt der Entwicklung des Hirns, so gut als die Muskelthätigkeit ein Produkt der Muskelentwicklung und die Absonderung ein Produkt der Drüsenentwicklung ist." — „Eine Seele anzunehmen, die sich des Gehirns wie eines Instrumentes bedient, mit dem sie arbeiten kann, wie es ihr gefällt, ist ein reiner Unsinn. Die Physiologie erklärt sich demnach bestimmt und kategorisch gegen eine individuelle Unsterblichkeit, wie überhaupt gegen alle Vorstellungen, welche sich an diejenige einer speziellen Existenz der Seele anschließen." — — „Aus Luft und Asche," sagt Moleschott („der Kreislauf des Lebens, physiologische Antworten auf Liebig's chemische Briefe" 4. Aufl. 1863) „ist der Mensch erzeugt. Die Thätigkeit der Pflanzen rief ihn ins Leben. — Der Mensch ist die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht,

von Kost und Kleidung; sein Wille ist die nothwendige Folge aller dieser Ursachen, gebunden an ein Naturgesetz, wie der Planet an seine Bahn, die Pflanze an ihren Boden. — Der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffes, eine Versetzung des Hirnstoffes, — ohne Phosphor kein Gedanke, — auch das Bewußtsein ist nichts als eine Eigenschaft des Stoffes." — Ihr Losungswort lautet also kurz: „wir sind, was wir essen" (Feuerbach); und der Mensch ist nur eine Retorte, in der gewisse Stoffe chemisch zersetzt und verbunden und gewisse Gase produzirt werden, oder wie Czolbe es ausdrückt („Entstehung des Selbstbewußtseins" 1856) „nichts weiter als ein aus verschiedenen Atomen in künstlerischer Form mechanisch zusammengefügtes Mosaikbild."

Daß diese Ansicht, bei der zuletzt Alles auf eine lebhafte Phosphorerzeugung durch gründliches und kräftiges Essen und Trinken hinausläuft, als das Evangelium des Fleisches der heiligen Schrift diametral entgegengesetzt ist, die uns Gott als Geist auch im Geist anbeten lehrt, die den Menschen als das geistige Ebenbild Gottes seinem Schöpfer auf dem Weg der Heiligung, der Unterwerfung des Fleisches unter den Geist nahen heißt und die von Anfang bis Ende so oft warnt vor aller Creaturvergötterung, vor dem Dienst des Sichtbaren und Vergänglichen, vor denen, „welchen der Bauch ihr Gott ist", die da sprechen: „lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt", — bedarf keines Beweises. Und sie verdient eigentlich auch keine Widerlegung; denn oh, es ist etwas tief Beschämendes, Peinliches, dem Menschen erst beweisen zu sollen, daß er mehr als ein Thier ist. Es sollte genügen, solchen Theorien gegenüber an die unmittelbare Gewißheit des Geistes von seiner eigenen Existenz, an sein Selbstbewußtsein und sein sittliches Gefühl zu appelliren. Weil aber in unsern Tagen der Materialismus sich in das Gewand der Wissenschaft zu hüllen bestrebt ist und dadurch den Vielen imponirt, die ihn zwar noch nicht in der Theorie angenommen haben, aber um so mehr in der Praxis durch ihre ausschließlich auf Erwerben und Genießen gerichteten Bestrebungen, so thut es Noth, die wissenschaftliche Schwäche und Bodenlosigkeit dieses Standpunktes mit Einigem anzudeuten *).

*) Vergl. hier Fabri, „Briefe gegen den Materialismus" II. Aufl.; Ruete, „über die Existenz der Seele vom naturwissenschaftlichen Standpunkt",

Wir könnten die Phosphortheorie kurzweg abfertigen durch Leugnung der Existenz von Phosphor im Gehirn. Und dabei könnten wir uns auf das Zeugniß des berühmten J. v. Liebig berufen: „die Ehre der Erfindung, daß Phosphor im Gehirn sei, gehört nicht mir, sondern Herrn Dr. Moleschott an, und ich habe in meinen chemischen Briefen erklärt, daß sie falsch sei, und durch keine einzige Thatsache begründet werden könne", — ein Ausspruch, der jedenfalls zeigt, wie unsicher die Voraussetzung dieser Theorie ist. Allein es ist nicht unsere Sache, in dieser Streitfrage ein Urtheil abzugeben. — Wir könnten auch den Herren, die das Denken bloß von der Thätigkeit der Nerven und Gehirnmuskeln herleiten wollen, vor Allem eine Erklärung darüber abverlangen, was denn das eigentliche Organ der Nerventhätigkeit, das wirkende Medium dabei sei, und würden ihnen hiedurch keine kleine Verlegenheit bereiten. Denn darüber sind die Physiologen noch der verschiedensten Ansicht. Nach dem Einen wirken die Nerven gleich gespannten Darmsaiten mittelst Schwingungen zum Gehirn und von da nach der Peripherie fort. Ein anderer statuirt einen Zusammenstoß von Nervenkügelchen, nach Art der Fortpflanzung eines Stoßes. Andere nehmen eine eiweißartige, oder eine scharfe, oder eine schwefelige Flüssigkeit in den Nerven an, welche durch einen Druck an einem Ende einen ähnlichen Druck am andern hervorbringe, und dieses Nervenfluidum wird dann bald für Aether bald für Lichtstoff, bald für Feuerstoff gehalten. Wieder Andere halten Electricität und Galvanismus für das Wirksame in den Nerven u. s. w. Während man so noch nicht einmal über die Materie der Nervenfunktionen Sicheres ermittelt hat, können es jene Leute wagen, auch die seither von der ganzen Welt für immateriell gehaltenen geistigen Funktionen auf das noch immer unbekannte X der Nerventhätigkeit des Gehirns zurückführen zu wollen und Hypothesen darüber aufzustellen!

Unterziehen wir jedoch die Hauptsätze derselben einer näheren Prüfung! Um den Geist aus unserem Wesen hinauszuschaffen,

Leipzig 1863; die Geschichte des Materialismus in Böhner's „Naturforschung und Culturleben" II. Aufl. S. 101 ff. und die Schriften Rud. Wagner's „Menschenschöpfung u. Seelensubstanz" 1854; „der Kampf um die Seele" 1857; „Vorstudien zu einer wissensch. Morphologie u. Physiologie des menschlichen Gehirns als Seelenorgan" 1862.

stellt der alte und neue Materialismus zwei Sätze auf: die sinnliche Wahrnehmung ist die Quelle aller Erkenntniß, und: alles Geistige ist nur Thätigkeit der Materie, daher die Seele selbst materiell und sterblich. Betrachten wir einmal den ersten Satz. —

a. Ist dem wirklich so, daß Alles, was von Gedanken, Begriffen und Ideen in unserer Vorstellung, in Verstand, Vernunft, Gedächtniß liegt, uns lediglich durch die Sinne zugeführt wurde? Sollten jene alle sich zurückführen lassen auf ein ursprüngliches Sehen, Hören, Riechen u. s. w.? Mit welchem Recht darf man überhaupt zwischen Sinneswahrnehmung und Denken ein nothwendiges, mechanisch wirkendes Verhältniß statuiren? Beide fallen schon der Zeit nach mehr oder weniger auseinander, und auch dem Organ nach, indem ja nach materialistischen Grundsätzen der Gedanke durch eine Irritation des Gehirns entsteht, die sinnliche Wahrnehmung aber durch eine Funktion der Sinne. Da behauptet nun der Materialismus in völliger Gedankenlosigkeit oder sophistischer Willkür ohne Weiteres die mechanisch nothwendige Wechselbeziehung zwischen beiden, — im Widerspruch mit aller Erfahrung. Oder ist es nicht eine häufige Thatsache, daß eine und dieselbe sinnliche Wahrnehmung verschiedene Gedanken weckt in demselben Individuum, geschweige denn in verschiedenen Personen? Wie kann man da mit Vogt kurzweg sagen: gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen? — Nach dem Vogt'schen Gesetz müßten ähnliche Laute ähnliche Gedanken hervorbringen. Die zwei Sätze: es ist ein Gott, und: es ist kein Gott, lauten fast ganz gleich; sie sind nur durch Einen Buchstaben verschieden; woher kommt es denn nun, daß sie nicht ähnliche, sondern entgegengesetzte Gedanken in uns hervorrufen?

Ist es ferner nicht eine Thatsache, daß eine Sinneswahrnehmung durchaus nicht nothwendig und in allen Fällen gedankenerregend wirkt? Kann der Mensch nicht auch unter heftigen Sinnesreizen Gedanken verfolgen, die in keinerlei Zusammenhang mit diesen Sinneswahrnehmungen stehen? Und gibt es nicht unzählige Gedanken, die vollkommen unabhängig von jeder äußeren Sinneswahrnehmung entstehen? kann ich nicht auch etwas denken, das ich nicht sehe, höre, rieche u. s. f.? Und wie kann der Materialist das Traumleben erklären, in welchem die Funktion der fünf Sinne sistirt ist? Ist der Traum eine Nervenerregung? aber

woher die Erregung ohne Sinnesreiz? — Oder wie erklärt ſich das Gedächtniß? Da die Subſtanz des Körpers ſich beſtändig erneuert, ſo ſollten z. B. Eindrücke von Reiſen, die wir in der Jugend machten, nach etwa zwölf Jahren allmälig verſchwinden, da dann der Gehirnſtoff, der jene empfing, ſich völlig verloren hat. Statt deſſen aber finden wir, daß manche Eindrücke und Erinnerungen oft nach Jahrzehnden noch nichts von ihrer Lebhaftigkeit verloren haben.

Die ſinnliche Wahrnehmung bildet alſo weit nicht den ganzen Inhalt unſeres Gedankenlebens und iſt ſomit auch nicht die einzige Quelle unſerer Erkenntniß. Ja, die äußere Einwirkung bildet nicht einmal den vollen Inhalt der bewußten Sinnenempfindung, ſondern nur den äußeren Reiz dazu. Etwas Anderes ſind die einzelnen Empfindungsakte und etwas Anderes die Fähigkeit, Licht, Farbe u. ſ. w. zu empfinden. Letztere kann doch nicht als bloß durch die Reize der Licht- und Schallwellen in uns entſtanden betrachtet werden!

Statt alles deſſen können wir auch fragen: wenn alle Gedanken nur durch gefällige Mittheilung der Sinne entſtehen, warum iſt die Sinneswahrnehmung nicht auch im Thier gedankenerzeugend? Die Thatſache, daß es bei dieſem nicht zum eigentlichen Denken kommt, während doch viele ſcharfe Sinneswahrnehmungen ſtattfinden, iſt Beweis genug, daß zwiſchen Denken und ſinnlicher Empfindung unterſchieden werden muß, daß jenes als etwas Neues und Beſonderes zu dieſer hinzukommt.*) Umgekehrt fehlt es bei den Menſchen auch nicht an Beiſpielen, wo die ſinnliche Wahrnehmung faſt gänzlich fehlt und dennoch ein vollkommen ausgebildetes Gedankenleben, eine reiche geiſtige Erkenntniß

*) Man vergleiche auch, was Liebig, chemiſche Briefe, 1865, S. 38, gegen die materialiſtiſche Theorie von chemiſchem Standpunkte aus bemerkt: „Das Seltſamſte iſt, daß Viele die Eigenthümlichkeiten des ſelbſtbewußten, denkenden und empfindenden Weſens in dieſem Gehäuſe (dem menſchlichen Leib) als eine einfache Folge von deſſen innerem Bau und der Anordnung ſeiner kleinſten Theilchen anſehen, während die Chemie den unzweifelhaften Beweis liefert, daß, was dieſe allerletzte feinſte, nicht mehr von den Sinnen wahrnehmbare Zuſammenſetzung betrifft, der Menſch identiſch mit dem niedrigſten Thiere der Schöpfung iſt.“ — Um ſo mehr ſollte es alſo auch bei dieſen zum Denken kommen.

vorhanden ist. Laura Bridgmann, geboren den 20. Dezember 1829 zu Hannover in New-Hampshire in Nordamerika, litt bis zu ihrem zwanzigsten Monat an krampfhaften Zufällen; dann verlor sie ihr Gesicht, Gehör, Geruch vollständig, ihren Geschmack beinahe und behielt nur ihr Tastgefühl, ohne daß sie eine Erinnerung von dem früheren Vorhandensein ihrer Sinne hatte. Dennoch hat sie unter Führung eines geschickten Taubstummenlehrers es in physischer, sittlicher und intellektueller Hinsicht bis zu einer unglaublich hohen Stufe der Ausbildung gebracht; ihr Verstand hat sich wie bei Vollsinnigen entwickelt, und obwohl ihr vier Ordnungen der sinnlichen Eindrücke abgehen, besitzt sie doch vollkommen alle Bestandtheile der menschlichen Vernunft! Sie lebt wohl noch (1863) und ist lebensfroh und glücklich (s. Ruete a. a. O.). Wie mag Einer angesichts solcher Thatsachen noch behaupten, alle Vernunfterkenntniß sei nur Erzeugniß der Sinnesorgane! —

b. Und wie steht es mit dem andern Grundsatz, daß alles Geistige nur Thätigkeit und Wirkung der Materie sei? Es handelt sich hier um das Verhältniß von Gehirn und Gedanke. Seither betrachtete man das Gehirn als das Organ, an das zwar das Denken gebunden ist, das aber hiebei vom Geist frei beherrscht wird. Um dies umzustoßen, sollte der Materialist nachweisen, daß zwischen bestimmter Irritation des Gehirns und bestimmter Erregung eines Gedankens ein mechanisch-gesetzliches Verhältniß stattfinde. Alle Versuche, diesen Beweis zu liefern, führten aber nur dahin, daß zwischen Gehirn und Denken ein Wechselverhältniß stattfinde, nicht zum Erweis, daß dieses ein mechanisches und nothwendiges sei. Viele Thatsachen widersprechen dem sogar auf direkte Weise. Wie kommt es, daß in vielen Fällen eine krankhafte Veränderung des Gehirns, ja selbst ein theilweiser Verlust der Hirnmasse (bei Verwundungen) keinerlei Schwächung des Seelenlebens hervorruft? oder umgekehrt, daß oft bei langer und heftiger Seelenstörung keine Gehirnsveränderung aufgewiesen werden kann? — Woher kommt ferner die absolute Unerschöpflichkeit der Gedankenbildung im Menschen, da doch das Gehirn als räumlich begrenztes, materielles Gebilde doch nur eine bestimmte Zahl von Irritationsmöglichkeiten bietet und auch die sinnliche Wahrnehmung stets eine beschränkte ist? — Ferner ließe sich, wenn der Gedanke mit dem Gehirn, die Seele mit dem Körper identisch wäre, nicht recht

einsehen, warum der Mensch erst lernen müßte, sich im eigenen Körper zu orientiren, was z. B. am Kinde deutlich zu ersehen ist. Deutet nicht schon der Umstand, daß der Mensch die Kenntniß der Oertlichkeit seiner Glieder erst durch Erfahrung erlangen muß, darauf hin, daß der Körper bloß ein Instrument der Seele ist?

Sind das schon Spuren eines Dualismus zwischen Nerven- oder Gehirnthätigkeit und Geistesleben, so wird derselbe noch viel wahrscheinlicher durch die jetzt so beliebte Vergleichung unsres Gehirns mit dem der menschenähnlichsten Affen. Die neuere Anatomie hat uns belehrt, daß das Gehirn z. B. des Orang-Utang sich nur durch eine weniger mannigfaltige Durchschiebung der Windungen, sowie durch die etwas hervorstehende Lage des kleinen Gehirns vom menschlichen unterscheidet, das zahlreichere Windungen und Gehirnlappen, auch eine feinere Molekularbeschaffenheit (vergl. die Untersuchungen von Perty, Rougemont u. A.) zeigt. Im Ganzen aber ist der Unterschied nicht sehr bedeutend; an äußerer Größe und Schwere sind beide sich ziemlich gleich. Damit haben die Anatomen der biblischen Anschauung vom Menschen, meist ohne es zu wollen und zu merken, eine treffliche Vertheidigungswaffe geliefert. Was den Materialismus stützen sollte, widerlegt ihn. Denn nun fragen wir wieder wie oben bei den sinnlichen Wahrnehmungen: ist das Denkorgan oder, wie der Materialismus will, die Denksubstanz, bei beiden so ähnlich und zum Theil auch die Nahrung, warum dann nicht auch das Denkprodukt, die Gedanken? Warum bringt es das Thier mit nahezu gleichem Gehirn nicht auch zu nahezu gleichen Begriffen und Ideen? Wenn nicht, so kann offenbar das höhere Denken des Menschen nicht in den Organen allein seinen Grund haben,*) nicht ein bloßes Produkt materieller Ursachen sein. Gerade „je mehr organische Aehnlichkeiten zwischen Mensch und Thier entdeckt werden, um so besser tritt die Verschiedenartigkeit der Schätze in's Licht, die Gott in uns gelegt" (G. Saint Hilaire) und unter gleichartigen Erscheinungsformen zu verbergen gewußt hat. Dann liegt also

*) Daher hat denn auch Moleschott den Versuch, aus der Construction des menschlichen Gehirns an sich die Denkfähigkeit desselben nachzuweisen, in der 2. Auflage des o. g. Werkes stillschweigend zurückgenommen.

der Dualismus zwiſchen Gehirn und Gedanke, das Einſetzen eines neuen Faktors zur Entwicklung des Letzteren beim Menſchen klar am Tage.

Um dieſem einfachen Schluß zu entgehen, hat nun aber der Materialismus auch den *ſpezifiſchen Unterſchied des menſchlichen Seelenlebens vom thieriſchen* zu leugnen und in einen bloß graduellen herabzuſetzen geſucht durch Hinweiſung auf die mancherlei Erſcheinungen im Thierleben, die den menſchlichen Seelenthätigkeiten analog ſind, auf die Klugheit, die Kunſtfertigkeit, das Gedächtniß, die Aeußerungen der Freude, Dankbarkeit, Liebe u. ſ. f. bei gewiſſen Thieren. Ja *Vogt* hat neuerdings ſogar eine „Bären- und Katzenmoral" entdeckt, weil die jungen Katzen und Bären von ihren Eltern „ebenſo angebrummt und beohrfeigt werden, wie es den lieben Menſchenkindern auch geht, wenn ſie den kindlichen Gehorſam außer Augen ſetzen." — Wir wollen ſolche Erſcheinungen als *Analogien* zum menſchlichen Seelen- und Gemüthsleben nicht beanſtanden. Wir wollen den Gegnern ſogar, wenn ſie es überſehen ſollten, als weiteres Beweismittel jenes Meiſterſtück eines Elephanten in Erinnerung bringen, der Nachts aus ſeinem Gewahrſam ausbrach, und dann auf freiem Feld getroffen wurde, wie er im Mondſchein die Lektion einübte, die er Tags zuvor von ſeinem Abrichter erhalten hatte. —

Was beweiſen aber alle ſolche Exempel? Nur das, daß jenen Thieren die Fähigkeiten des *ſinnlichen Vorſtellens*, einer zweckmäßigen Auswahl unter den ihnen möglichen Thätigkeiten, ſowie der Erinnerung zum Theil in hohem Grade eigen ſind. Aber welch eine Kluft bleibt noch zwiſchen dieſer niederen Form des Bewußtſeins, dem bloßen Trieb- und Inſtinktleben des Thiers und dem ſelbſtbewußten, Begriffe und Ideen bildenden menſchlichen Denken! Wären in jenen thieriſchen Verrichtungen ſchon die Anſätze zum vernünftigen Denken, wie wäre der gänzliche *Mangel eines Fortſchritts* in denſelben erklärlich? Die Schwalbe baut ihr Neſt, der Biber ſein Haus wie zu Abrahams Zeit. Wie ſie bauen, ſo *müſſen* ſie bauen, und können und brauchen ihre Kunſt Niemand abzulernen. Der Menſch muß alle ſeine Gebilde mühſam erlernen; dafür hat er aber auch in Allem die Fähigkeit unendlicher Weiterbildung als Beweis einer unendlichen, aus Gott ſtammenden Anlage. — Die Hand des Menſchen und Affen iſt

nicht sehr verschieden. Warum hat sich denn nun der Mensch mit diesem Werkzeug die ganze Natur unterthänig gemacht, der Affe aber sich noch nicht einmal eine Axt von Stein machen können? — Das Thier zeigt eine gewisse Beobachtungsgabe und Gedächtniß; es kann die Reihenfolge gewisser Erscheinungen unterscheiden. Kann es aber auch jemals das Gesetz solcher Vorgänge herausfinden? — Es hat Empfindungen von Lust und Unlust, die ihm durch die äußeren Sinne zugeführt werden. Kann es sich diese aber auch vergegenwärtigen ohne unmittelbare Eindrücke von außen? Nein. Daher besitzt das Thier auch keine Sprache. Es fehlt z. B. dem Gorilla nicht an Stimmwerkzeugen. Aber warum kann er mit einer menschenähnlichen Kehle nur schreien und grinsen, und warum redet und singt der Mensch mit seiner affenähnlichen Kehle so entzückend?*) Antwort: Das Thier weiß seine Empfindungen und Gefühle sich nicht zu objektiviren, und kann sie daher auch nicht in der Sprache wiedergeben; es kann sein Ich von der jeweiligen Empfindung nicht unterscheiden. Dies Vermögen, nicht seine Stimmwerkzeuge (denn auch der Taubstumme macht sich seine Sprache) verhilft dem Menschen zur Sprache. Es ist das, um dessen willen er sich unwillkürlich beim Anblick jedes andern Geschöpfes als unendlich höher, unendlich mehr werth fühlt, der selbstbewußte Geist.

Und nun vollends der Unterschied der sittlich-religiösen Anlage und Entwicklung beim Menschen! Wer kann im Ernst von moralischen Eigenschaften der Thiere reden? Konnte je eine Dressur dem Thier ein Gefühl für das sittlich Gute und Böse beibringen? Der Hund schämt sich, wenn er beim Naschen ertappt wird, d. h. er fürchtet Schläge; der Mensch schämt sich vor sich selbst. Nichts sieht und fühlt das Thier als die Natur, die Welt der endlichen Dinge. Es hat kein Wissen um Gott, es spürt nichts von göttlichem Weltregiment, es fühlt und weiß nichts von höheren Zwecken, Zielen, Idealen.

Ist das Alles bloß ein gradueller und nicht vielmehr ein unermeßlicher spezifischer Unterschied, der durchgehends das menschliche Denken, Fühlen und Wollen vom thierischen scheidet? Dort haben wir das noch unklare, des Ichgedankens unfähige Bewußtsein einer vom Strahl des Geistes nicht durchleuchteten Seele,

*) Vergl. auch Rougemont, „Der Mensch und der Affe“ S. 47.

hier Selbstbewußtsein; dort bloßen Naturtrieb, der sich einzig auf die Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse zu richten vermag und keinem andern Zweck dient als dem der Erhaltung der Gattung, daher auch dem einzelnen Thier keinen Werth verleiht, hier sittliches Bewußtsein einer Person, die den Zweck ihres Daseins in sich selbst hat und daher von unendlichem Werth, von ewiger Bedeutung ist; mit Einem Wort: dort eine lebendige, aber vernunftlose Seele, hier den gottebenbildlichen, vernünftigen Geist. Alle jene höheren Verrichtungen der Thiere gehören dem Seelenleben an im Unterschied vom Geiste, weil auch bei ihnen der Lichtpunkt des Selbstbewußtseins fehlt. Eine Seele als Träger des leiblich organisirten Lebens schreibt denn auch die h. Schrift den Thieren zu. Jene Erscheinungen im Leben des Menschen dagegen deuten alle auf eine höhere Kraft, eine ihn vor allem animalischen Leben auszeichnende Substanz, die seinem Denken die selbstbewußte Klarheit und Kraft, seinem Thun den sittlichen Werth verleiht, und das ist der gottentstammte Geist, der von der Seele nicht bloß unterschieden ist, sondern erfahrungsmäßig sich auch den seelischen Neigungen entgegensetzen kann mit seinem eigenen höheren Gesetz. Daher die Schriftlehre, daß der Mensch aus Leib, Seele und Geist bestehe (1 Thess. 5, 23; Hebr. 4, 12 u. A.).

Dies ignorirt der Materialismus vollständig; daher seine Unfähigkeit, den prinzipiellen Unterschied zwischen thierischem und menschlichem Seelenleben zu erklären. Besteht dieser aber wesentlich im Selbstbewußtsein, nun so erhebt sich für die substanzielle Verschmelzung von Gehirn und Gedanke eine neue unlösbare Schwierigkeit: es läßt sich dann die Entstehung des menschlichen Selbstbewußtseins nicht erklären. Gesetzt auch, die einzelnen Akte unsers Seelenlebens resultirten alle nur aus physiko-chemischen Ursachen, so wird doch nie zu leugnen sein, daß diese Akte alle in einem gewissen festen, bleibenden Centrum wurzeln, im „Ichgedanken als Grundirung alles Denkens," im Selbstbewußtsein. Woher denn nun dieses? Es ist doch nicht identisch mit den einzelnen Denkakten; denn es ist kein einzelner Akt, sondern ein continuirlicher Zustand. Freilich will der Materialismus es mit dem Denken identisch setzen, aber wieder gegen alle Erfahrung. Unterscheiden wir uns selbst denn nicht im Selbstbewußtsein deutlich von einem bestimmten Denkakte? Gibt es nicht Zustände, in denen bei gestörtem Bewußtsein ein scharfsinniges Denken statt-

findet? und umgekehrt bei Sistirung der Denkthätigkeit ein Bleiben des Bewußtseins? — Indem der Materialist nur das Einzelne: Gehirn, Muskeln, Nerven u. s. f. für wirklich hält, dagegen das einigende Band aller Theile, das Selbstbewußtsein, die Persönlichkeit als solche, die unter dem Wechsel der Gedanken und Empfindungen ihre Einheit bewahrt, leugnet, für eine leere Abstraktion erklärt, so macht er den Menschen zu einer „rein mechanisch zusammengesetzten Gliederpuppe," oder wie Czolbe es offen gesteht, zu einem „aus verschiedenen Atomen mechanisch zusammengefügten Mosaikbild," mit dem eben nichts von den thatsächlichen Erscheinungen des Seelenlebens erklärt ist. —

Die ganze Grundlage des Materialismus zeigt sich uns hiemit lediglich als ein keckes Sophisma, als die willkürlichste, weil unbewiesene und schlechterdings nicht zu beweisende, ja von der Wirklichkeit, von unsrem eigenen Bewußtsein auf Schritt und Tritt Lügen gestrafte Voraussetzung. „Ich will," sagt Schleiden gegen ihn, „die Herren noch gar nicht mit der Aufgabe in Verlegenheit setzen, mir den Prozeß, wodurch z. B. das Gefühl für Schönheit im Gehirn wirklich abgesondert wird, im Einzelnen zu entwickeln. Sie sollen mir nur die Möglichkeit nachweisen, wie man wenigstens dermaleinst die einfachste Vorstellung z. B. Baum, Gesetz u. s. w. als ein im Gehirn vorhandenes chemisches Element oder als eine Zusammensetzung aus solchen werde erkennen können. — Ein Naturforscher aber, der über die Natur von Dingen urtheilt und abspricht, deren Möglichkeit (geschweige denn Wirklichkeit) er nicht einmal nachzuweisen im Stande ist, erscheint insoweit nicht als exakter Naturforscher, sondern einfach als ein oberflächlicher Schwätzer." — Und diese Leute reden dem Christenthum gegenüber gern von „Köhlerglauben," da doch wahrlich zur Annahme ihrer Hypothesen mehr Autoritätsglaube gehört, als man zu allen Wundern der Bibel braucht! —

Wir könnten hiemit schließen. Werfen Sie aber doch auch noch einen Blick auf die Consequenzen des materialistischen Prinzips. Vor Allem ist klar, daß hiemit die Unsterblichkeit der Seele und daher aller Glaube an ein Jenseits wegfällt. Denn wer im Menschen kein immaterielles Prinzip anerkennt, wird auch die Existenz eines absoluten Geistes, Gottes, weder in noch über der Welt zugeben. Der Begriff Gottes als Geistes und des menschlichen Geistes als besondrer Substanz sind unzertrennlich.

Darum müssen wir hier näher auf die Untersuchung des Letztern eingehen. — Welche bedenklichen Folgerungen sich hieraus aber auch für dieses Leben, für die ganze sittliche Bestimmung ergeben, sieht Jeder. Ohne hier näher auf die bekannten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele einzugehen, deren Hauptnerv darin liegt, daß Gott ein Geist und unsere Seele ein Hauch dieses Geistes, etwas von oben, nicht von unten Stammendes, schlechthin Einfaches, Untheilbares, Immaterielles ist, deren Immaterialität gerade durch die ohnmächtigen Anläufe die Seele in die Materie herabzuziehen, je länger je klarer zu Tage tritt, wollen wir nur im Vorbeigehen darauf hinweisen, wie gerade die genauchte moderne Naturforschung die alten von der Natur, vom Frühling, von Raupe und Schmetterling u. s. f. genommenen Unsterblichkeitsbeweise je länger je mehr verschärft und vervollständigt. Hier eine Probe. Man hat beobachtet, daß die Larve des Hirschhornkäfermännchens sich bei ihrer Verpuppung ein größeres Gehäus baut, als sie zur Ausfüllung mit ihrem zusammengekrümmten Leib braucht, damit die dereinst sich entwickelnden Hörner auch noch Platz haben. Was weiß die Larve von ihrer künftigen Daseinsform; dennoch richtet sie ihr Haus schon jetzt darauf ein. Sollte denn nun dieselbe Macht, die Käfer und Menschen schuf, „dem Käfer Wahrheit in den Instinkt und dem Menschen Lüge in den Glauben gelegt haben, der ihn sein jetziges Leben schon in der Richtung auf das künftige erbauen und weiter anlegen läßt, als es sonst der Fall sein würde, ein Glaube, der ebenso nothwendig in der Menschheit sich entwickelt und zu ihrer Entwicklung nöthig ist, als jener Instinkt in der Larve sich entwickelt und zu ihrer Entwicklung nöthig ist?" (Ruete a. a. O.).

Es wäre aber nicht bloß das Jenseits abgethan, alle Religion aufgelöst in den Cultus des Diesseits und wir Seelenhirten die unnützesten aller Geschöpfe, wenn es keine Seelen gibt, sondern sehen Sie auch, welche Revolutionen in der ganzen bisherigen Art der Cultivirung des diesseitigen Lebens aus dem Materialismus entspringen müßten. So vor Allem in der Erziehung. Sind die Gedanken eine Secretion des Gehirns, aus Nahrungsstoffen vom Gehirn durch eine Art von Gährung oder Filtration oder sonst wie hervorgebracht, so kann man die Jugend beliebig zu Kriegern, Philosophen, Musikern und dergleichen auffüttern, und

die wichtigste Frage für einen Pädagogen wäre immer die, ob er heute seine Zöglinge mit Kalbs- oder mit Rindsbraten, mit diesen oder jenen Speisen und Getränken traktiren sollte. Die Denkfaulen müßten fleißig Erbsen, Fische, Eier und andre phosphorhaltige Speisen genießen, um ihr Denkvermögen zu vermehren und zu beschleunigen. — „In Kadettenhäusern", hat Einer nicht übel gescherzt, „müßten die Jungen also ja keine Hasenbraten bekommen, sondern etwa Bärenschinken; den zukünftigen Cavalleristen müßte zuweilen ein Roßfilet, den Sappeurs Dachsbraten und den Pontoniers Biberragout verabreicht werden!"

Und um ja keinen Zweifel übrig zu lassen, daß Alles was man seither als Sitte und Sittlichkeit, als geistige und Willensfreiheit zu pflegen und zu stärken suchte, in's Grab einer fatalistischen Nothwendigkeit versinken muß, so sehe man, wie gründlich, wie schamlos frech der Materialismus mit allen sittlichen Faktoren des Lebens aufräumt, wenn z. B. Moleschott sagt: „im Unnatürlichen liegt die Sünde, nicht im Willen, Böses zu thun. Rede und Stil, Wohlthaten und Verbrechen, Muth und Halbheit und Verrath, sie alle sind Naturerscheinungen, sie alle stehen als nothwendige Folgen in geradem Verhältniß zu unerläßlichen Ursachen, so gut wie das Kreisen des Erdballs." — „Das Hirn verändert sich mit den Zeiten, und mit dem Hirn die Sitte, die des Sittlichen Maßstab ist." — „Das Böse im Einzelnen bleibt darum, wie der ganze Mensch, Natur-Erscheinung. Und wie das: „liebe deinen Nächsten als dich selbst" der Kern der ganzen Sittenlehre im Christenthum war, so sollte an der Spitze des Evangeliums der Neuzeit stehen: „Alles begreifen heißt Alles verzeihen" (a. a. O. S. 466). — Am Schluß seines Buches ertheilt Moleschott der Welt den Rath, die stationären Kirchhöfe, in welchen so viel guter Düngerstoff unbenutzt gelassen werde, in Wander-Kirchhöfe zu verwandeln, damit die Gestorbenen die ihnen einzig übrig bleibende Unsterblichkeit durch den Segen gewinnen, unfruchtbaren Boden mit Ammoniak, Kohlensäure ꝛc. zur Erzeugung und Ernährung neuer Menschen geschwängert zu haben!! — Ein neuester französischer Materialist, Taine, erklärt den Menschen für ein Thier in menschlicher Gestalt, das von Laune und Instinkt geleitet wird: „Laune und Instinkt kommen aus dem Blut. Daraus entsteht die Gewohnheit; die Nothwendigkeit schwingt die Peitsche und das Thier geht

vorwärts. Da das Thier voll Stolz und Einbildung ist, so wähnt es, es bewege sich nach eigenem Willen, es gäbe keine Peitsche, die es treibt. — Wir glauben die Leidenschaften zu beherrschen und sie beherrschen uns. Wir schreiben uns unsere Handlungen zu, jene schaffen sie." — Am Unzweideutigsten aber und Ungenirtesten, wie immer, drückt sich auch hier Vogt aus: „Es ist wirklich so. Der freie Wille existirt nicht, und mit ihm nicht eine Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, wie sie die Moral und Strafrechtspflege und Gott weiß was noch, uns auferlegen wollen. Wir sind in keinem Augenblicke Herren über uns selbst, — so wenig als wir Herren darüber sind, daß unsere Nieren absondern sollen oder nicht. Der Organismus kann sich nicht selbst beherrschen, ihn beherrscht das Gesetz seiner materiellen Zusammensetzung. — Es ist unmöglich, die Zulässigkeit der Strafe, also eine Verantwortlichkeit, eine Zurechnungsfähigkeit nachzuweisen" u. s. w.

Den Juristen gehts also nicht besser als uns Theologen. Auch ihres Bleibens kann nicht länger in dieser Welt sein. Es gibt kein Recht zu strafen, denn es gibt keine Verantwortlichkeit; Alles geschieht unter eiserner Nothwendigkeit. Der Raubmörder ist nicht schlechter als der fallende Stein, der einen Menschen erschlägt, freilich auch kein Stäubchen werthvoller; beide sind willenlose Sclaven des Naturgesetzes. Verbrecher sind in Hospitäler und Asyle, nicht in Gefängnisse zu senden. Der Richter muß vom Arzt völlig verdrängt werden! Wer fängt da nicht an zu zittern für die Sicherheit der Gesellschaft? Wer sieht da nicht das sittlich Gefährliche des Materialismus, nach welchem alles menschliche Thun, auch das geistig-sittliche unter das Naturgesetz fällt und der Mensch nicht mehr thut, was er soll, sondern nur was er muß, nach welchem also alle großen edlen Thaten der Menschengeschichte nichts anderes waren als das nothwendige Produkt gewisser leiblichen Triebe und Zustände!! Da nimmt es sich freilich höchst tragikomisch aus, wenn diese Leute erst noch „die Squatters der vordringenden Civilisation" sein wollen, ohne zu merken, daß sie deren Todtengräber sind, wenn sie sich als Herolde der Freiheit und Humanität gebärden, ohne daß es ihnen beifällt, daß sie die Apostel der brutesten Tyrannei sind, daß das praktische Ziel ihrer Theorie das ist, daß die bestorganisirte Bestie, Mensch genannt, allein auf dem Throne fesselloser Selbstvergötterung und ungehemmten Selbstgenusses sitze. Denn ist der

Mensch nur die zum Vollgenuß des Daseins organisirte Bestie ohne Zukunft, dann ist Alles, was man dummer Weise bis jetzt für Tugend hielt, eine Sünde gegen unsere Bestimmung! Recht, Pflicht, Ehre, Aufopferung, Mitleid u. s. w. sind dann krankhafte Secretionen derangirter Gehirnlappen! Was soll ich da mit meinem Nebenmenschen? Nur die Unterwerfung und Beherrschung aller Andern kann da eines verständigen Menschen Bestreben sein!

In der That, die Materialisten sind die gefährlichsten Feinde des Fortschritts, die es je auf der Welt gegeben hat. Denn aller Fortschritt beruht schließlich auf dem Ideal einer unendlichen Vollkommenheit, dem der gottentstammte Menschengeist zustrebt. Wer dieses Ideal todtschlägt, der tödtet den Fortschritt. Das heißt aber es todtschlagen, wenn man unsrem Geschlecht Gesundheit und sinnliche Genüsse als einzigen Lebenszweck vor Augen stellt, innerhalb dessen es sich in ewigem Kreislauf bewegen soll!

Angesichts dieser naheliegenden Consequenzen muß man in der That auch hier wieder zweifeln, ob die Herren auch nur selber glauben was sie uns weismachen wollen. Warum suchen sie denn durch Vorträge und Schriften auf die Leute zu wirken? Der Weg sie zu Gleichgesinnten zu machen wäre ja eigentlich der, daß sie ihnen dasselbe zu essen gäben, was sie genießen! Man denke sich, wie treffend eingewandt wurde, einen seelenlosen Professor, der den seelenlosen Studenten vom Katheder herab mit allem Scharfsinn beweist, daß sie keine Seele haben! Schlägt denn der weise Mann nicht mit jedem Wort sich selber auf den Mund, da doch jedes seiner Worte darauf berechnet ist, die Seelen seiner Zuhörer zu treffen? — In der That, verehrte Zuhörer, wer von Ihnen etwa bloß Fleisch, Blut, Knochen und etwas Phosphor hieher mitbrächte und sonst nichts, dem möchte ich freundschaftlich andeuten, daß für ihn alle Demonstrationen verlorene Zeit sind. —

Etwas Wahres und Berechtigtes liegt freilich auch im Materialismus. Was existirt, hat auch einiges Recht zur Existenz. Wir wollen das nicht verkennen. Er macht genauer als das je früher geschehen ist auf das tiefe Verflochtensein unseres Seelenlebens mit unsern leiblichen Zuständen, auf das Mitbestimmtwerden unsrer geistigen und Willensthätigkeit durch leibliche Funktionen, Blutumlauf, Nerventhätigkeit und dergleichen, über-

haupt auf den ohne Frage sehr bedeutenden Einfluß des Materiellen in und außer uns auf unsere geistigen Zustände aufmerksam. Das können von ihm namentlich jene einseitigen Idealisten lernen, denen wir früher vorwerfen mußten, daß sie ihre Vernunft immer für absolut frei halten, ohne an deren Abhängigkeit von sinnlichen Einflüssen zu glauben. Dieser einseitige Spiritualismus mußte mit der Zeit in sein Gegentheil umschlagen, und das geschah im Materialismus. Er bildet überhaupt ein heilsames Gegengewicht gegen jene Philosophie, bei der die „Idee" Alles in Allem war, und man vor lauter Vernunftspeculationen gar nicht zur Betrachtung der Natur kam. Eine künftige gesunde Naturphilosophie wird nun zwischen diesen beiden Extremen den rechten Weg zu suchen haben.

Die heilige Schrift dagegen, die sich von diesen Extremen gleichweit entfernt hält, läßt auch jene Wahrheit des Verflochtenseins unsres Seelenlebens mit leiblichen Zuständen völlig zu ihrem Recht kommen. Sie weist auf die durch die Sünde gewordene Uebermacht des Fleisches über den Geist, auf die stete Beschwerung und Bedrohung der Seele durch die sinnlichen Neigungen, ja auf das Gesetz der Sünde in den Gliedern (Röm. 7), auf unser natürliches Unterworfensein unter die Gewalt der Sinnlichkeit mit allem Nachdruck hin und stellt hiemit auch das Wahre, das in der materialistischen Leugnung der Willensfreiheit liegt, an das Licht. Dann aber führt sie uns nicht hin zum trostlosesten Determinismus und Fatalismus, sondern zeigt uns den Weg, auf dem der Geist wieder zur Herrschaft, zur Freiheit gelangen kann. — Etwas ganz Anderes ist es jedoch, diese leiblichen Einflüsse anerkennen und die Seele in ihnen aufgehen lassen, sie als besondere Substanz leugnen und eben damit die Krone des Menschen und alles wahrhaft Große und Edle, alles Hohe und Göttliche in und über der Welt in den Staub treten. —

Wenn dergleichen Theorien bei sittlich leichtfertigen, verkommenen Völkern, deren ganzer Bildungs-, d. h. Mißbildungsgang von selbst darauf hinausläuft, allein auftauchten, so könnten wir wenn auch in tiefem Mitleid ruhiger zusehen. Daß aber neuerdings Viele beflissen sind, eine Populärphilosophie des Materialismus auch auf unsrem germanischen Boden einzubürgern, das muß von Jedem, der die tiefe Idealität deutschen Geistes, deutschchristlicher Wissenschaft und Bildung kennt, der weiß, wie

sie nun seit einem Jahrtausend nach den höchsten geistigen und sittlichen Gütern des Lebens ringt, als ein Verrath an dem ureigentlichen Wesen deutscher Forschung und Wissenschaft bezeichnet werden! — Plato hat einst ähnlichen Gegnern zu seiner Zeit die Mahnung gegeben, „sich erst zu bessern, damit man alsdann sie belehren könne.“ Der deutsch-christliche Geist, in seinem idealen Trieb der Erbe des griechischen, sollte jenen Tendenzen dieselbe Antwort geben!

3. Der Pantheismus.

Er hat seinen Namen von dem Stichwort: Hen kai Pan (ἓν καὶ πᾶν), d. h. Eins und Alles, das durch den griechischen Philosophen Xenophanes aufkam. Gott ist nach ihm das All selbst; er existirt nicht außerhalb und jenseits der Welt, sondern nur in der Welt. Er ist die Weltseele, die Weltvernunft, der Weltgeist, und die Natur ist sein Leib. Daher ist hier Gott im Grunde Alles und ist außer ihm nichts. Als Weltseele unterscheidet sich der Gott des Pantheismus einerseits vom Materialismus, nach welchem Gott und Natur unmittelbar Eins sind; andrerseits vom Theismus, d. h. dem Glauben an einen selbstbewußten, persönlichen, die Welt schaffenden und bis in's Einzelste leitenden Gott, indem jene Weltseele — und hierauf eben fällt das Hauptgewicht — kein persönliches, selbstbewußtes, kein in irgend einer Erscheinung oder auf irgend einem Punkt in seiner Totalität hervortretendes, und darin sich selbst erfassendes oder für uns erfaßbares Wesen ist, sondern nur das Eine, sich selbst Gleiche, Alles Erfüllende und Gestaltende, das in allem Lebendigen webt und lebt, in allem Sichtbaren sich zeigt, selbst aber niemals gesehen wird. Göthe hat es in den oft genannten Worten veranschaulicht:

In Lebensfluthen
Im Thatensturm
Wall' ich auf und ab,
Webe hin und her,
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,

So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit,
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid. —

Daß diese Weltanschauung uns zunächst bei Völkern mit polytheistischer Religion begegnet, bei den Indiern, Griechen u. A., deutet auf einen innern Zusammenhang des Polytheismus und Pantheismus, der oft übersehen wird. Beide scheinen sich entgegengesetzt; genau betrachtet sind sie prinzipiell dasselbe. Wie z. B. der Grieche in jedem Baum, in jeder Quelle eine Nymphe oder Najade glaubte und neben den olympischen Göttern noch die ganze Natur bevölkerte mit unzähligen Halbgöttern, so sah auch der pantheistische griechische Philosoph in allen Wesen und Erscheinungen eine Erscheinung der Gottheit. Pantheismus und Polytheismus sind nur eine höhere und niederere Form einer und derselben Weltanschauung, jenes ist der feinere, dieses der vulgäre Weg der Naturvergötterung; jener strebt über die einzelnen Erscheinungen hinaus zu einer Einheit, dieser bleibt am Einzelnen hängen und fixirt es in Personifikationen.

Daß dieses Eine, Allbelebende, Bewußtlose selbst wieder in verschiedener Weise von den Pantheisten charakterisirt wird, als Weltseele, allgemeine Substanz, moralische Weltordnung, absoluter Geist u. s. w. haben wir schon oben berührt *). — Der Vater des Pantheismus für das Abendland und die neuere Zeit ist der Jude Spinoza (1632—1677). „Ich habe," sagt er, „eine ganz andere Meinung von Gott und Natur, als die modernen Christen zu vertheidigen pflegen. Gott ist für mich die immanente (d. h. innerweltliche) Ursache der Dinge, nicht die transscendente (überweltliche), d. h. die Dinge sind im Wesen Gottes gesetzt, nicht in seinem Willen. Die Natur an sich gedacht ist eins mit dem Wesen Gottes." Gott ist ihm die Eine allgemeine Substanz, in

*) Es gibt sogar eine Form des Pantheismus oder Halbpantheismus, bei der die Persönlichkeit Gottes einigermaßen gerettet wird, nämlich die Anschauung, daß die Welt aus Gott ausgeflossen und daher seines Wesens sei, ohne sich mit letzterem zu decken. So z. B. die Emanationslehre der indischen Vedanta. Aber auch hier bedroht die Naturnothwendigkeit des Prozesses, worin jene Emanation verläuft, die Persönlichkeit Gottes auf's Stärkste. — Da übrigens diese Anschauung in neuerer Zeit keine Vertretung mehr hat, beschränken wir uns auf obige Hauptform des Pantheismus.

der alle Unterschiede, alle Einzelbestimmungen zur Einheit aufgelöst sind, der wir daher an sich auch nicht Verstand und Willen beilegen können. Er spottet über die, welche Gott nach Zwecken handeln lassen und die Welt als ein Produkt des göttlichen Wollens oder Denkens ansehen: „Gott handelt nicht nach Zwecken, sondern nach der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur. Es folgt Alles aus der Natur mit derselben logischen Nothwendigkeit, mit der mit dem Begriff seine Merkmale gesetzt sind, oder mit der aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel = 2 Rechten sind." Hiemit ist die Grundanschauung jeder Form des Pantheismus ausgesprochen. Auch der Gottesbegriff Hegel's, die absolute Idee oder der absolute Geist, der in ewiger Selbstbewegung sich aus sich selbst heraussetzt, Natur wird, um von da wieder zu sich selbst zurückzukehren und selbstbewußter Geist zu werden, ist im Grunde nur ein anderer Name für dieselbe Sache. Denn auch Spinoza unterscheidet die „gebärende" und die „geborene" Natur; letztere ist die sich stets verändernde Welt der Erscheinungen, die gebärende aber der Grund, aus welchem die erscheinende Welt auftaucht und in welchen sie wieder versinkt.

Wir sehen hier schon, wie viel zugleich mit der Persönlichkeit Gottes fällt. Einmal kann von einer Weltschöpfung als einer freien That des göttlichen Willens keine Rede mehr sein; die Dinge sind ja „im Wesen Gottes gesetzt, nicht in seinem Willen;" deßgleichen nicht von Wundern und Vorsehung; zu der Menschwerdung Gottes in Christo namentlich fehlt alle und jede Voraussetzung; sie kann nicht mehr als eine in diesem bestimmten Individuum stattgehabte Thatsache betrachtet werden, sondern nur als ein allgemeiner, ewiger, sich täglich erneuernder Prozeß. Es bleibt ferner keine Stätte mehr für den freien Willen des Menschen und die gewöhnliche Unterscheidung von gut und böse. Handelt Gott nicht frei, sondern „nach der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur", so geht es dem Menschen nicht besser; er ist ja nur eine Erscheinungsform der allgemeinen Weltseele, und die Nothwendigkeit, unter der das Ganze sich entwickelt, muß auch maßgebend sein für alles Einzelne. Es wird Alles von dem Einen unabänderlichen Strom der Entwicklung fortgerissen; was geschieht, geschieht mit absoluter Nothwendigkeit; auch was böse scheint, ist ein nur nothwendiger Durchgangspunkt in der Entwicklung des Guten, also in Wahrheit kein Böses. Endlich ist auch klar, daß

von Unsterblichkeit des Menschen, von persönlicher Fortdauer nach dem Tode nicht mehr die Rede sein kann; alles persönliche Leben löst sich wieder auf in den unpersönlichen Urgrund. Es kann überhaupt von Religion nicht mehr die Rede sein. Denn ich kann zu diesem Gott in kein persönliches Verhältniß treten, so wenig als er zu mir, kann ihn nicht anreden mit: „Du," er ist ja kein Ich; ich kann nicht zu ihm beten, kann ihm keine Liebe und Vertrauen schenken, er ist ja nur das Eine, die starre herzlose Macht der Nothwendigkeit, in der ich selbst einst untergehen muß.

Hiemit ist auch klar, daß wir diesen Gottesbegriff einen unbiblischen nennen dürfen. In der Schrift tritt ja Gott von Anfang an als ein selbstbewußt handelnder, die Welt zu bestimmten Zwecken frei schaffender und leitender und deßhalb seinem Wesen nach von ihr wohl zu unterscheidender auf. — Er theilt sich in besondern Offenbarungen mit, redet von sich als Ich, führt einen ewigen Liebesrathschluß aus, und kann schon deßhalb nur als persönliches Wesen gedacht werden (vgl. unten IV).

Der pantheistische Gottesbegriff ist aber nicht bloß unbiblisch, sondern, wie jeder die Persönlichkeit Gottes leugnende, auch wissenschaftlich unhaltbar. Lassen Sie mich dieses nachweisen, indem ich von vier Seiten her die Hauptschwächen des Pantheismus Ihnen aufzudecken suche, von Seiten der Logik, von Seiten der Weltbetrachtung, von Seiten der Religionsgeschichte und von Seiten des sittlich religiösen Bewußtseins und Lebens.

a. Zuerst von philosophisch-logischer Seite. Wie der Atheismus auf der ungeheuerlichen Voraussetzung ruht, daß wir sämmtliche Kräfte in der Welt kennen, wie der Materialismus voraussetzt, die Materie, der Weltstoff sei ewig und immer da gewesen, und auf diese nicht weiter begründete Voraussetzung alles Weitere baut, so beruht auch der Pantheismus auf unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzungen. Nehmen wir jenes classische Werk, das allen modernen pantheistischen Systemen einigermaßen zur Grundlage diente, Spinoza's Ethik. Ihre Grundvoraussetzung ist die, daß es eine allgemeine Substanz gibt. Dieser Substanz- d. h. Gottesbegriff wird mit seinen Eigenschaften ohne Weiteres vorangestellt und daraus wird dann mit mathematischer Folgerichtigkeit weiter geschlossen. Die Sache selbst

aber ist einfach gesetzt, d. h. vorausgesetzt, erfordert also ebenso gut Glauben, wie die Aussagen der Schrift von Gott. Ob dieser Gottesbegriff an sich richtig und wahr ist, untersucht Spinoza gar nicht. Sonst hätte er finden können, daß diese allgemeine Substanz, außer welcher gar nichts wirklich existirt, die alles Wirkliche als ihre einzelnen Bestimmungen in sich schließt, im Grunde nichts ist, als der höchste logische *Allgemeinbegriff*, in welchem alle einzelnen Vorstellungen zu einer ungeschiedenen Einheit verschmolzen sind, also etwas bloß Subjektives, Gedachtes, nicht aber Reales, Objektives. Da wird nun aber ohne Weiteres auf die kritiklosseste Weise angenommen, daß *dieser bloß subjektive Begriff eine objektive Realität*, daß die bloß gedachte Einheit der Vorstellungen im Bewußtsein die wirklich existirende reale Einheit aller Dinge sei, — eine *Verwechslung von Denken und Sein*, die uns in der modernen Philosophie freilich fast auf Schritt und Tritt begegnet. „Das ganze System Spinoza's," sagt ein neuerer Kritiker, „beruht darauf, daß die logische Form des Begriffs mit Merkmalen als die objektive Form des Realen selbst angesehen wird."

Ganz besonders sind das spinozistische und die pantheistischen Systeme überhaupt in Verlegenheit über die Frage nach dem *Ursprung des Weltstoffs*, und hier zeigt sich klar, wie sie schließlich auf bloßen und dazu unlogischen Voraussetzungen beruhen. Sie verwerfen alle die biblische Lehre, daß Gott die Welt geschaffen, d. h. aus freiem Liebeswillen aus dem Nichtsein in's Sein gerufen habe. Denn weil Gott nach pantheistischer Anschauung nicht ohne die Welt zu denken ist, so kann er auch nicht die vorher nichtseiende Welt erst in's Dasein gerufen haben; seine Thätigkeit beschränkt sich da auf das Gestalten und Organisiren des *schon vorhandenen Stoffes*. Fragen wir nun aber: woher dieser? so wird uns entweder geantwortet: er ist eben da, also verlangt, die unbewiesene Voraussetzung ohne Weiteres als Thatsache hinzunehmen, oder aber wird uns bei dem Versuch, den Ursprung der wirklichen Welt zu erklären, so Abenteuerliches zu denken zugemuthet, daß das biblische Schöpfungswunder in der That jedem Unbefangenen viel vernünftiger und denkbarer erscheinen muß. Alles Wirkliche soll nach *Spinoza* herrühren von der „gebärenden Natur," die seit endloser Zeit unaufhörlich die Welt der Erscheinungen gebiert. Woher kommt denn aber

ihre unerschöpfliche Kraft- und Lebensfülle? woher erneuert sich diese Bewährung? Da läßt sich nur etwa sagen, daß die Kräfte der „gebornen Natur“ durch ihr Aufeinanderwirken und Zusammenspiel eine gegenseitige Erneuerung zu Stande bringen, daß die im Gebären und Hervorbringen sich verbrauchende Kraft durch die rückwirkenden Einflüsse des Hervorgebrachten sich fort und fort ersetzt. Dann ist aber die „geborene Natur“ ebenso die Mutter als die Tochter der „gebärenden,“ und wir bewegen uns vollständig im Zirkel. Fragen wir nach dem Ursprung der wirklichen Welt, der „geborenen Natur,“ so nennt man uns als letzten Grund die „gebärende Natur,“ und fragen wir nach dem Ursprung dieser, so weist man uns zu der „geborenen“ zurück, d. h. eben zu der Thatsache, deren Erklärung wir suchten *). — Angenommen aber, daß jene Kräfte durch ihr harmonisches Aufeinanderwirken sich stetig erneuern, müssen sie da nicht **auf einander berechnet sein?** Soll denn nun die **mit blinder** Nothwendigkeit wirkende, bewußtlose Natur eine solche Berechnung angestellt haben? Soll sich unser Denken befriedigt fühlen bei der Vorstellung, daß von Ewigkeit her ein blindes, aber mit vollendeter Weisheit berechnetes Zusammenspiel gegenseitig sich erregender und erneuernder Kräfte stattfinde? — Es tritt hier schon das Ungereimte in der Annahme eines unpersönlichen, bewußtlosen Gottes an den Tag. Das alles Andere setzt und mit absoluter Weisheit setzt, soll nicht einmal sich selbst in bewußtem Denken setzen können! Welch ein Widerspruch!

Es geht uns nicht viel besser bei **Hegel**. Gott ist da die die ganze Erscheinungswelt seit endlosen Zeiten setzende, belebende, ordnende **absolute Idee**, d. h. das System derjenigen Begriffe, die allem Denken nothwendig zu Grunde liegen (z. B. Sein, Werden, Kraft und Wirkung u. s. w.), und denen deßhalb Realität zukommen soll, weil sonst all unser Denken nichtig wäre. Woher kommt denn nun diese absolute Idee? Sie wird nicht gedacht von einem persönlichen Gott, ein solcher existirt ja nicht. Sie denkt sich auch nicht selbst, sonst käme ihr ein Selbstbewußtsein zu, und dadurch würde Gott wieder zu einem persönlichen. Wie hilft sich nun **Hegel**? Er sagt: die absolute Idee **setzt sich**

*) Vergl. hier auch: „Zur Verantwortung des christl. Glaubens“ Nr. II „Natur oder Gott?“ und **Geß**, „apologet. Beiträge“.

selbst und zwar durch das endlose Setzen und Organisiren der Welt. Fragen wir: woher die Welt? so wird uns geantwortet: sie ist und wird fortwährend gesetzt durch die absolute Idee; und fragen wir: woher denn die absolute Idee, woraus schöpft, worin hat sie ihre Wirklichkeit? so heißt es: sie ist gesetzt in und mit der Welt, sie verwirklicht sich erst in derselben. — Sehen Sie, welches Spiel da mit uns getrieben wird? Die Welt soll gesetzt sein durch die absolute Idee, und doch ist die absolute Idee selbst erst wirklich in der Welt. Wie kann sie denn nun sich selbst setzen und wie als das die Welt setzende Prinzip betrachtet werden, wenn sie selbst erst in der Welt zur Wirklichkeit gelangt?!

Der Pantheismus will das Unendliche setzen; weil es aber immer erst im Endlichen wirklich wird, so geschieht es, daß der Pantheismus das Unendliche stets verneint, indem er es setzt. Es zeigt sich so bei dieser „sich selbst setzenden" Idee recht deutlich, daß der Gottesbegriff des Pantheismus ein sich selbst zerstörender Begriff ist; denn nur der sich selbst Wissende könnte ein sich selbst Setzender sein; wer aber sich selbst weiß, hat ein Selbstbewußtsein, ihm kommt also Persönlichkeit zu. Jener Gottesbegriff beruht auf einer Hypothese, die genau betrachtet über sich selbst hinausweist. — Auch in der Art, wie Hegel das Absolute sich entwickeln läßt, ist er durchaus inconsequent. Es ist zuerst in seinem Ansichsein, reiner stoffloser Gedanke; dann tritt es aus sich heraus in das Andersein, verzerrt sich in Raum und Zeit; und wird Natur; dann kehrt es aus dieser Selbstentfremdung zu sich selbst zurück, und gelangt im Menschen zum Fürsichsein, wird sich wissender Gedanke, selbstbewußter Geist. Das Ansich- und Andersein der Idee soll also absoluter Weise, dagegen das Fürsichsein derselben nur in endlicher, menschlich-psychologischer Form stattfinden, während doch offenbar das Absolute alle drei Momente selber an sich haben muß, d. h. Gott muß als Geist der Grund seiner selbst, das Objekt seiner selbst und das sich als ein Selbst erfassende, wissende und wollende Subjekt sein. —

Daneben wird die pantheistische Gottesidee noch von zwei großen Schwierigkeiten gedrückt. Einmal ist nicht abzusehen, wie denn aus einem unpersönlichen Prinzipe Persönlichkeit hervorgehen kann. Wir selbst sind doch Personen, d. h. wir

können uns selbst denken und bestimmen. Denn darin besteht die Persönlichkeit. Wenn nun auch Spinoza das Letztere, die Selbstbestimmung, den freien Willen des Menschen leugnet (s. unten), so doch nicht unser Selbstbewußtsein. Woher soll uns denn nun das kommen, wenn doch die göttliche Weltseele, aus der auch wir hervorgegangen sein sollen, kein Bewußtsein hat? Kann Gott mittheilen, was er selbst nicht hat, Daseinsformen bilden, die über seine eigene hinausliegen? Kann die Wirkung etwas enthalten, das nicht in der Ursache gelegen? Auf diese einfache Frage hat noch kein Pantheist eine genügende Antwort geben können. — Sodann ist der Gedanke eines *end- und ziellosen Entwicklungsprozesses* ein logisch unvollziehbarer, und widerspricht dem Begriff des Endzwecks. Eine endlose Entwicklung, ein unendlicher Prozeß, der ewig seinem Ziele sich nähert, aber ewig unendlich weit davon entfernt bleibt, ist ein Widerspruch, bei dem sich das Denken nicht befriedigen kann. —

Der Haupteweis, den der Pantheismus gegen einen persönlichen Gott geltend macht, ist der: *Persönlichkeit sei nicht ohne Endlichkeit und Beschränktheit zu denken.* Persönlichkeit sei Entgegensetzung gegen ein Anderes, gegen ein Nicht-Ich, habe also an diesem Anderen eine unüberwindliche Schranke; absolute schrankenlose Persönlichkeit sei folglich ein unmittelbarer Widerspruch. Kurz: Gottes unendliche Größe soll sich nicht reimen mit seiner Persönlichkeit. — Hier ist zunächst zu erwiedern: ist denn bei unsrem Selbstbewußtsein die Weltschranke, das Nicht-Ich die *Ursache* des Sichinsichreflektirens, so daß dieses ohne jene aufhören müßte, zu existiren? Nein, jene Schranke ist bloß die Veranlassung; die Ursache der Reflexion liegt in der eigenthümlichen Beschaffenheit des Subjekts als Geist, welche eben auf einen schöpferischen Urgeist, ein Ursubjekt zurückweist. Das Ich trägt den Grund seiner Selbstheit in seiner *vor* der Entgegensetzung gegen Anderes vorhandenen Natur. Diese Entgegensetzung ist also nicht das *Wesen* der Persönlichkeit, sondern *Folge* ihres an sich vorhandenen Wesens. „Selbstheit," sagt ein bekannter neuerer Philosoph,*) der jenen Einwurf gegen die Persönlichkeit Gottes treffend widerlegt hat, „beruht nicht auf einer geschehenen oder geschehenden Entgegensetzung des Ich gegen ein

*) Lotze, Mikrokosmus I. S. 270 ff. III. S. 565—576.

Nicht-Ich, sondern besteht in einem unmittelbaren Fürsichsein, welches umgekehrt den Grund der Möglichkeit jenes Gegensatzes, da, wo er auftritt, bildet." Ist aber schon im endlichen Subjekt das Selbstbewußtsein seine eigene That, beruhend auf einem von der Welt unabhängigen Fürsichsein, wie viel weniger kann das absolute Subjekt, Gott um seines Ichs willen als schlechthin von außen abhängig und beschränkt gefaßt werden? Allerdings kann im endlichen Geist als solchem die Entwicklung seines persönlichen Bewußtseins nur unter Einwirkungen von außen, also durch Anregung des Nicht-Ich geschehen; aber nicht deßhalb, weil er des Gegensatzes zu einem Fremden bedürfte, um für sich zu sein, sondern weil er die Bedingungen seiner Existenz durchweg und so auch in dieser Hinsicht nicht in sich selbst hat. Diese Beschränkung begegnet uns nun aber nicht in dem Wesen des Unendlichen; „ihm allein ist deßhalb ein Fürsichsein möglich, welches weder der Einleitung noch der fortdauernden Entwicklung durch Etwas bedarf, was nicht Es selbst ist, sondern in ewiger anfangsloser innerer Bewegung sich in sich selbst erhält." Und bezeichnen wir so das innere Leben des persönlichen Gottes, den Strom seiner Gedanken, seiner Gefühle, seines Willens als einen ewigen und anfangslosen, nie in Ruhe gewesenen und aus keinem Stillstand zur Bewegung angeregten, „so muthen wir der Einbildungskraft keine andere und größere Leistung zu als die, welche ihr von jeder materialistischen oder pantheistischen Ansicht angesonnen wird."

Und warum sollte denn der Gedanke einer ewigen, absoluten Persönlichkeit sich selbst widersprechen? Gerade um unsrer Endlichkeit willen ist unsre Persönlichkeit keine vollkommene. Dem Unendlichen allein können wir vollkommene Persönlichkeit zuschreiben. Wir müssen es aber auch. Oder ist denn die Persönlichkeit nicht ein Vorzug vor dem Unpersönlichen? Ist es nicht eine Thatsache, daß je größer und höher ein Wesen, desto vollkommener auch seine Persönlichkeit ist? Sehen wir nicht die Kreatur der Persönlichkeit zustreben und schrittweise durch gewisse Vorstufen in der Pflanzen- und Thierwelt hindurch endlich im Menschen zur wirklichen Einzelpersönlichkeit, zum selbstbewußten Geist aufsteigen? „Woher dieser persönliche Zug des Lebens, wenn er nicht das Gesetz der Welt ist? und woher dieses Gesetz, wenn das Prinzip der Welt ein unpersönliches ist?" — Und wenn die Per-

sönlichkeit der Vorzug des Menschen vor niedereren Geschöpfen ist, kann dieser Vorzug dem höchsten Wesen, kann die denkbar vollkommenste Wesensform, die Persönlichkeit, dem vollkommensten Wesen, Gott, fehlen? Ist Gott überhaupt noch der Absolute, schlechthin vollkommene, wenn ihm irgend ein Vorzug fehlt? Wir sagen nicht, daß das vollkommenste Wesen als solches nothwendig sei (Fehlschluß des ontologischen Beweises s. oben S. 155). Aber wir behaupten, daß zum vollkommenen Sein als solchem (das Sein Gottes wird ja vom Pantheismus auch angenommen) auch Persönlichkeit gehöre, eben weil sonst die vollkommenste Form des Daseins gar nicht erreicht ist. So wenig widerspricht also die unendliche Größe und Vollkommenheit Gottes seiner Persönlichkeit, daß ihm vielmehr gerade um jener willen eine Persönlichkeit zukommen muß. Das Absolute ist nur als das absolute Subjekt, als die absolute Persönlichkeit wirklich zu denken. Bleibt das Absolute bloße Substanz, so wird der Begriff des Absoluten gar nicht erreicht, weil dann der subjektive Geist, die endliche Persönlichkeit des Menschen als das Höhere erscheint.

Und wir können uns hiebei wieder auf die Selbsterkenntniß des Menschen berufen. Wir haben oben dem Atheismus gegenüber gesehen, daß dem Menschen aus dem Bewußtsein seiner Bedingtheit und Beschränktheit der Gedanke eines unbedingten absoluten Seins entstehe (S. 154 ff.). Gehen wir jetzt einen Schritt weiter zur Behauptung, daß dieses absolute Sein nothwendig auch persönlich gefaßt sein müsse, so berechtigt uns hiezu das, daß wenn der Mensch sich als bedingtes, relatives Wesen, zugleich aber auch in seinem Selbstbewußtsein als erhaben über die Natur weiß, er auch das absolute Sein, das er als Grund seiner selbst und alles Relativen erfaßt, nur als absolutes Selbstbewußtsein und absolute Freiheit, d. h. als absolute Persönlichkeit denken kann (Delitzsch, a. a. O. S. 69). Was er in sich selbst in bedingter Weise erkennt, muß er seinem Urgrund in absoluter Weise beilegen.

Wir sehen hier die Grundschwäche des Pantheismus: sein Absolutes ist gar kein Absolutes, eben weil ihm das Moment der Persönlichkeit fehlt. Dieselbe ist bei Gott so wenig als bei andern Wesen ein Mangel, eine hemmende Schranke, sondern ein Vorzug, eine Vollkommenheit, also beim vollkommen-

ſten Weſen auch eine Nothwendigkeit. Man muß nur nicht die Unendlichkeit Gottes ſo überſpannen, daß er etwas ganz Unbeſtimmtes, Abſtraktes und am Ende Eigenſchaftsloſes wird, ſondern ihn bei aller Unendlichkeit doch zugleich als eine beſtimmte Größe, als in ſich gefaßte Einheit denken, bei der die Perſönlichkeit eben die nothwendige Faſſung und Beſtimmtheit (nicht aber Beſchränktheit) des unendlichen Seins iſt. Ich ſage die nothwendige Faſſung; denn wie ſollte das, was in ſich ſelbſt keinen beſtimmten Mittelpunkt hat, ſich nicht einmal ſelbſt im Denken und Wollen ſetzt, Kraft und inneren Halt genug haben, um Anderes, die Welt, zu ſetzen und der Alles bewegende Mittelpunkt für ſie zu werden? ja wie ſollte das, was ſelbſt aller Beſtimmtheit entbehrt, auch nur die Fähigkeit haben, den gegebenen Weltſtoff in beſtimmte Formen zu geſtalten? —

Wenn endlich der Pantheismus gegen die Perſönlichkeit Gottes geltend macht, ein Selbſtbewußtſein laſſe ſich nicht denken ohne Objekt, ohne einen beſtimmten Gegenſtand als Inhalt, bei Gott aber laſſe ſich ein ſolcher nicht von Ewigkeit her denken, da ja die Welt nach der Schrift erſt einige Jahrtauſende alt und nicht ewig ſei, ſo antwortet darauf die Trinitätslehre: das Objekt des göttlichen Selbſtbewußtſeins muß nicht nothwendig die Welt ſein, ſondern da Gott eine erfüllte Perſönlichkeit iſt, ſo iſt dieſes Objekt von Ewigkeit her Gott aus Gott und in Gott, das Wort, das ſchon im Anfang bei Gott war, die zweite „Perſon" der Gottheit geweſen, vermittelſt der es auch vor der wirklichen Welt eine ideale Welt in Gott als Produkt ſeiner ewigen Weisheit (Spr. 8, 22 ff.) gegeben haben kann, die dann mit ein Gegenſtand ſeiner ſelbſtbewußten Gedanken war (vergl. z. B. Jeſ. 66, 22). — Iſt Gott, wie die Schrift lehrt, die Liebe, ſo braucht es für ſie allerdings einen Gegenſtand; die Liebe verlangt zwei Subjekte, wie ſolche uns in der That von der Schrift gegeben werden im Vater und Sohne. Dann aber iſt auch klar, daß eben weil zwei verlangt werden, Gott und die Welt nicht Eines ſein können. So kehrt ſich jener Einwurf wieder am Ende gegen den Pantheismus ſelbſt. —

b. Seine Unhaltbarkeit erhellt aber noch weiter von kosmologiſcher Seite her, d. h. aus Gründen, die von der Betrachtung der Welt hergenommen ſind. — Bei dem kosmologiſchen oder Weltbeweis für das Daſein Gottes, wie er z. B.

Hebr. 3, 4 ganz einfach angedeutet ist: „ein jegliches Haus wird von Jemand bereitet, der aber Alles bereitet, der ist Gott“ (vergl. Röm. 1, 19—21), schließt man bald von der Wirkung auf die Ursache: alles Dasein ist Wirkung einer Ursache, die wieder Wirkung einer andern Ursache ist und so fort bis zu einer ersten Ursache, die nicht wieder Wirkung eines Andern ist, sondern den Grund ihrer Seins in sich selbst hat (vergl. das Aristotelische „Erste Bewegende,“ πρῶτον κινοῦν); bald von der Zufälligkeit auf die Nothwendigkeit: es gibt kein Zufälliges d. h. anders oder nicht sein Könnendes ohne ein Nothwendiges (Argument der der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie). — Dieser Beweis zeigt, wie man seit Kant mit Recht geltend machte, nur das, daß es ein Unbedingtseiendes gibt, das die Grundlage von Allem Andern bildet, ein Ewiges, durch sich selbst Subsistirendes, nicht aber das, daß dieses Wesen ein einheitliches und persönliches sein müsse.

Dennoch ist dieser Beweis nicht unbedingt zu verwerfen. Schon der große Isaak Newton sagte: „obschon jeder wirkliche Schritt in dieser Beweisführung uns nicht unmittelbar zur Erkenntniß der ersten Ursache bringt, bringt er uns doch derselben immer näher.“ Und wie das? Weil der menschliche Geist es schlechthin nur dem Geist zutrauen kann, daß er ein sich selbst setzendes, unbedingtseiendes, anfangsloses Wesen sei. Bei jedem andern d. h. materiellen Wesen fragt er und muß er fragen: woher? und kann sich nicht beruhigen bei dem Gedanken, daß dasselbe immer dagewesen sei. „Auch der Weltsubstanz können wir so wenig als z. B. der Sonne zutrauen, daß sie ein in sich nothwendiges, ewiges Wesen sei; denn diese Weltsubstanz ist nicht Verstand, nicht Geist“ (Geß, apologet. Beiträge S. 190). Ist nun das eine unsrem Geiste nothwendige Voraussetzung, daß nur dem Geist das Sichselbstsetzen, das ewig nothwendige Sein zukomme, so folgt, daß wir auch jenen unbedingtseienden Grund aller Dinge, jenes Absolute, zu dem uns der kosmologische Beweis führt, uns nicht anders vorstellen können denn als Geist. Was durch sich selbst subsistirt, muß auch sich selbst denken. —

Noch unmittelbarer ergibt sich die Nothwendigkeit der Annahme eines Selbstbewußtseins im göttlichen Wesen, wenn wir die Welt nicht bloß als Stoff, sondern als Kosmos d. h. als harmonisch gegliederten und geordneten Organismus in's Auge

faſſen und zu dem durch die neuere Wiſſenſchaft immer wichtiger werdenden teleologiſchen oder Zweck-Beweis übergehen. Derſelbe nimmt die Schöpfung als ein zweckmäßig geordnetes Ganzes zum Ausgangspunkt und ſchließt aus der Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit des Univerſums auf eine ordnende und nach Zwecken handelnde Intelligenz, die auf einen ſelbſtbewußten perſönlichen Geiſt hinweiſe. Vergebens hat man die Vorausſetzung dieſes Beweiſes, die Zweckerfülltheit der Welt, zu beſtreiten verſucht und geſagt, wir kennen ja nur einen kleinen Theil der wirklichen Welt, und dürfen alſo nicht ohne Weiteres vorausſetzen, daß in allen Sphären dieſelbe Ordnung und Weisheit herrſche; dazu ſei die Zweckmäßigkeit der irdiſchen Schöpfung nicht ſchlechthin eine vollkommene zu nennen, es gebe auch viel Zweckwidriges in ihr; Welt, Menſchenleben und Geſchichte bilden auch ein Schauſpiel der Unvollkommenheit und Unzweckmäßigkeit, wie das viele Uebel in der Welt beweiſe. Allein zum Erſten, wenn einmal ein Theil der wirklichen Welt ſich unzweifelhaft als weisheitsvoll ergibt, ſo muß auch die ganze Welt ſo ſein, weil ja ſonſt jener Theil keinen Augenblick ſicher wäre, durch die Ordnungsloſigkeit der Bewegungen der übrigen Theile zertrümmert zu werden. Und ſetzt denn nicht ſchon unſer eigenes Nachdenken über die Welt, das uns ein Bedürfniß, eine Nothwendigkeit iſt, voraus, daß das Objekt unſres Denkens eine weisheitsvolle Wirklichkeit ſein muß? „Eine Welt des Zufalls könnte kein Gegenſtand des Denkens ſein. Wenn die Wirklichkeit kein Syſtem von Gedanken iſt, woher kommt dann unſer Bedürfniß, über ſie zu denken? warum begnügt ſich der Menſch nicht mit dem Gebrauch, welchen die Thiere machen von der Welt?“ Schon das, daß wir über dieſe Welt denken müſſen, iſt ein Beweis, daß Gedanken in ſie gelegt ſind.

Was aber das Uebel in der Welt, die Zweckwidrigkeit einzelner Erſcheinungen betrifft, ſo fragt ſich, ob das an ſich zur Schöpfung gehört und nicht vielmehr erſt nachher in ſie hereinkam. Nach der Schrift hängt es überall zuſammen mit den zerſtörenden Wirkungen der Sünde, die ſich auch auf die Natur erſtrecken. Die Zweckmäßigkeit des Ganzen iſt dadurch aber keineswegs aufgehoben. Ja in der Art, wie auch dieſe zeitweiligen Störungen in der ſittlichen und phyſiſchen Welt ſchließlich ſelbſt wieder den göttlichen Zwecken dienſtbar werden müſſen, kommt je

länger je deutlicher die allergrößte Weisheit und Planmäßigkeit an den Tag. Die Voraussetzung des teleologischen Beweises für das Dasein Gottes bleibt daher unerschütterlich. *)

Eher kann man sagen, daß dieser Beweis insofern etwas Unvollständiges habe, als die Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ja nur die Form, nicht die Materie der Welt betreffe, weßhalb dieser Beweis bloß zur Idee eines Weltbaumeisters, nicht aber zu der eines Weltschöpfers führe. Allein wenn wir das Resultat dieses Beweises, daß es eine die Welt organisirende Intelligenz geben müsse, zusammen nehmen mit dem jenes ersten Beweises, wonach es eine absolute Substanz geben muß, die wir uns um unserer Anfangslosigkeit willen nur als Geist vorstellen können, so haben wir in diesem den Grund für den Stoff, in Jenem den für die Form der Welt, hier das an sich seiende und Alles setzende Wesen Gottes, dort seine denkende, Zwecke setzende und weisheitsvoll ausführende Intelligenz, — fehlt dann noch so gar viel zur Idee eines persönlichen Weltschöpfers? Es fragt sich nur noch, ob es nicht etwa möglich wäre, die in der Welt herrschende Weisheit für ein Erzeugniß einer blind wirkenden Ursache, einer bewußtlosen Weltseele zu halten?

Sehen wir uns ein wenig um nach der in der Schöpfung wohnenden und wirkenden Weisheitsfülle, so liefert uns die neuere Naturwissenschaft eine immer massenhafter anschwellende Zahl direkter Beweise davon, daß überall eine vorausdenkende und deßhalb nothwendig ihrer selbst und ihres Wirkens bewußte Weisheit in der Welt waltet, Beweise, durch welche der Pantheismus und Materialismus geradezu naturwissenschaftlich unmöglich und uns die Mühe

*) Die materialistischen Gegner der „Zweckmäßigkeitslehre" (Büchner u. A.) argumentiren häufig von der irrigen Voraussetzung aus, daß die bibelgläubige Theologie die Welt in ihrem jetzigen Zustand als absolut vollkommen betrachte, und suchen nun durch verschiedene Beispiele das Gegentheil zu erhärten. Sie könnten sich aus Röm. 8, 19 ff. Belehrung darüber holen, daß längst vor ihren Argumenten die Unvollkommenheit des jetzigen Weltzustands von der Schrift gelehrt wurde. Welch klägliche Exempel aber als Beweis der Unzweckmäßigkeit vieler Dinge in der Natur und am menschlichen Leibe von Jenen gebraucht werden, darüber vergl. man im „Ausland" vom 2. Jan. 1869 die „neuen Ansichten über die Geschichte der belebten Schöpfung."

erspart wird, ihn aus der h. Schrift zu widerlegen *). Hören Sie, was z. B. Liebig, der große Chemiker, gegen jene geltend macht: „Es gibt in der Chemie keine wunderbarere Erscheinung, keine, die so sehr alle menschliche Weisheit verstummen macht, wie die, welche das Verhalten eines für Pflanzenwuchs geeigneten Ackerbodens darbietet. — Beim Durchfiltriren von Regenwasser durch Ackererde gibt die Erde von allen Pflanzennahrungsstoffen, die sie enthält (wie Kali, Kieselsäure, Ammoniak u. s. f.), kein Theilchen an das Wasser ab; der anhaltendste Regen vermag dem Feld (außer durch mechanisches Wegschwemmen) keine von den Hauptbedingungen seiner Fruchtbarkeit zu entziehen. Die Ackerkrume hält aber nicht nur fest, was von Pflanzennahrungsstoffen in ihr ist, sie entzieht dem Regenwasser augenblicklich Ammoniak, Kali u. s. w. Und nur solche Stoffe werden von ihr vollständig dem Wasser entzogen, welche unentbehrliche Nahrungsmittel für die Pflanzen sind, die andern bleiben ganz oder größtentheils gelöst" **). So ist also jeder Regentropfen in seiner Wirkung ein Wunder von Zweckmäßigkeit. — Nicht minder wunderbar sind die bekannten Mischungsverhältnisse von Sauerstoff und Stickstoff in der Luft, ihre fortwährende Produktion und Consumtion, die stete Wiederherstellung des richtigen Verhältnisses unter fortwährenden Schwankungen. Und wie sich hier ein früher ungeahntes „großes Schema harmonischer Anpassung der Kräfte" zeigt, so hat es sich auch in der neueren Astronomie herausgestellt, daß das, was man früher „Störungen" im Planetenlauf hieß, was also auf eine Unordnung, einen kleinen Fehler der weltordnenden Intelligenz hinzudeuten schien, sich gegenseitig compensirt und gesetzlich ausgleicht, Dank einer Massenvertheilung in unsrem Sonnensystem, wie sie nur der höchste Scharfsinn eines himmlischen Rechenmeisters, dem auch ein Lagrange Mühe genug hatte nachzurechnen, ersinnen konnte.

Und wie viele Thatsachen gibt es sonst in der Welt, bei denen gerade die gründlichsten Naturforscher gestehen müssen, daß sie von blind waltenden Naturkräften schlechterdings nicht hergeleitet werden können, sondern auf eine Alles nach weisen und gütigen Zwecken leitende Intelligenz hinweisen! Woher kommt es z. B., daß das Treibholz gerade an die dessen besonders be-

*) Vergl. zum Folgenden: Ulrici „Gott und die Natur."

**) Chemische Briefe. 1865, S. 387 ff.

dürftigen Küsten Grönlands geräth, an die Küsten Englands und Frankreichs aber nicht? daß die der Sonne näheren Planeten keine Monde haben, die entfernteren, des Lichts bedürftigeren aber um so mehrere? daß gerade das Eisen unter allen Metallen sich am Häufigsten findet? daß die Passatwinde die Wolken an einem Theil Amerikas vorüberführen damit sie sich an den Höhen der Anden sammeln und von dort aus in beständigen Gewittern und Nebeln die sonst trockenen Provinzen befeuchten? — Sagt man, das rühre von Naturgesetzen her, die eben für jetzt noch unbekannt seien, so frage man sich doch, ob denn nicht jedes Gesetz einen Setzer voraussetze.

Noch deutlichere Spuren einer vorausdenkenden Intelligenz begegnen uns in der organischen Natur. Da sehen wir überall, daß jeder Form des Thier- und Pflanzenlebens nicht nur besondere Aufgaben gestellt sind, sondern daß jedem Wesen auch die hiezu erforderliche Struktur ertheilt wird und zwar so, daß die Organe oft lange zuvor entstehen, ehe sie zur Ausübung ihrer Funktionen gelangen. So harrt das dem Blüthenstiel der Linde angewachsene Blatt Monate lang unbeweglich des Augenblicks, in welchem der Stil mit den unterdessen gereiften Früchten vom Zweige sich löst, und nun mit Hülfe seines Flügels nicht senkrecht zur Erde befördert, sondern in zierlichen Schraubenwindungen aus dem Wurzelbereich des Mutterstammes hinausgetragen wird. Aehnlich verhalten sich die Federkronen des Löwenzahns und der Distel, die Zähne der Säugethiere, die Flügel der Vögel; und je tiefer wir in die Klassen der niedern Thiere hinabsteigen, desto häufiger treten Erscheinungen uns entgegen, die — mit einem Professor der Botanik zu reden — „kaum anders wie prädestinirte Vorbereitungen zu künftigen prädestinirten Funktionen zu nennen sind." Und ebenso bilden sich bei allen höheren Thieren bereits im Mutterleib, im Ei die Organe der Lunge, des Auges, Ohres lange bevor eine Berührung mit Luft, eine Reizung der Seh- und Hörnerven stattfand. (Man sehe zugleich die hierin liegende völlige Widerlegung des Materialismus!) Und wie genau bilden sich diese Organe mit Rücksicht auf den künftig zu erfüllenden Zweck! Das Auge des Fisches ist genau gemäß dem Gesetz der Lichtstrahlenbrechung im Wasser construirt, während seine Kiemen ebenso genau dem Wasser entsprechen. Die Fußsohle und innere Handfläche des Menschen

bekleiden sich schon im Mutterleib mit einer dickeren Haut, wie denn die weise Einrichtung der menschlichen Hand nicht ohne Geschick schon als ein unwiderleglicher Beweis des Daseins Gottes aufgestellt worden ist (von Sir Charles Bell in den Bridgewater Treatises).

„Und wie wunderbar zweckmäßig vollzieht sich das Leben des Körpers! Es besteht nur dadurch, daß das Blut fortwährend in jedem einzelnen Glied das Verbrauchte, Schädliche auffaugt und wegführt, das Zweckdienliche dagegen herbeischafft, indem es in den Knochen phosphorsauren Kalk, in den Muskeln Stickstoff, in den Lungen Kohlensäure u. s. f. absetzt, jeden Stoff zur rechten Zeit, am rechten Ort, im richtigen chemischen Mischungsverhältniß, — lauter Thatsachen, denen gegenüber nur die Verblendung des Vorurtheils eine die Kräfte beherrschende Plan- und Zweckmäßigkeit leugnen kann." — Die Geburt aller Thiere, die von einer bestimmten, nicht immer vorhandenen Nahrung leben, fällt genau in diejenige Jahreszeit, in der die zur Ernährung der Jungen nothwendigen Pflanzen aufwachsen oder blühen. Auch aus den Larven schlüpfen die Thiere nicht eher aus, als bis die Mittel ihrer Subsistenz vorhanden sind; ja sie richten sich darnach auch dann, wenn das Wachsthum ihrer Nahrungsmittel durch Witterungsverhältnisse ungewöhnlich aufgehalten wird.

Wie läßt sich das Alles begreifen ohne die Voraussetzung dessen, „dem alle seine Werke bewußt sind von der Welt her" (Ap. Gesch. 15, 18)? Ist es nicht klar, daß die dem ganzen Naturleben, von den harmonisch kreisenden Himmelskörpern bis zum Thautropfen auf dem Felde, vom menschlichen Leib bis zum geringsten Gräslein inne wohnende unendlich reiche und doch einheitliche Gesetzgebung nur das Werk einer vorausdenkenden und deßhalb selbstbewußten Intelligenz sein kann? Wenn aber aus dem planvollen Zusammenwirken aller einzelnen Naturkräfte zu einer Weltordnung das Dasein einer allbedingenden, ordnenden geistigen Urkraft resultirt, so liegt die ganze Haltlosigkeit des Pantheismus am Tage. Die Logik weist ihm nach, daß er den Ursprung des Weltstoffs nicht erklären kann; und die Naturwissenschaft bringt ihn in die äußerste Verlegenheit, wenn sie ihm die Erklärung der Weltordnung, des wunderbar schön gegliederten Weltorganismus abverlangt. Und hier ist seine Verlegenheit eine doppelte. Einmal kann er die Entstehung der

einzelnen Lebensformen in der Welt nicht nachweisen. Der Ursprung unsrer eigenen Persönlichkeit aus der unpersönlichen Weltseele bleibt, wie wir schon oben bemerkten, ein Räthsel; aber ebenso auch die Entstehung des organischen Lebens überhaupt. Die heutige Naturwissenschaft weist nach, daß in der Urzeit nur unorganisches Leben vorhanden war, und gesteht, nicht einzusehen, wie organisches Leben sich aus unorganischem entwickeln konnte. Der Pantheist aber ist seinem Prinzip nach genöthigt, dies zu behaupten. Denn wenn die Natur die letzte Ursache von Allem ist, wenn sich in ewigem Kreislauf Alles mit Nothwendigkeit entwickelt, so kann auch keine einzelne Lebensform isolirt von den übrigen Weltwesen durch einen besondern Schöpfungsakt, durch ein Wunder hervorgebracht werden, Alles bildet vielmehr eine festgeschlossene Kette von Ursachen und Wirkungen. Und so muß auch das Organische aus dem Unorganischen und der Mensch aus dem Affengeschlecht ganz von selbst hervorgegangen sein. Hiemit tritt der Pantheismus in Widerspruch mit jeder gesunden Naturforschung *).

Sodann weiß der Pantheismus auch den Zusammenhang der einzelnen Weltwesen, die sie beherrschenden, sie zu einem Kosmos verbindenden Gesetze nicht zu erklären. Diese Wunder von Weisheit und Zweckmäßigkeit, diese prädestinirten Vorbereitungen zukünftiger Thätigkeit, dieses großartige Schema harmonischer Anpassung der Kräfte in der leblosen und belebten Natur hat nach ihm eine bewußtlose Weisheit, eine zwar unendlich intelligente (denn auch Spinoza schreibt der allgemeinen Substanz als Attribut das Denken zu) aber unpersönliche Weltseele hervorgebracht. Eine bewußtlose Weisheit! eine unendliche Intelligenz ohne Selbstbewußtsein! fasse das, wer es kann! es ist ein sich selbst widersprechender Begriff, so gut wie ein hölzernes Schüreisen oder ein viereckiger Kreis! **) Denn weiß Gott Alles

*) Nach den neuesten von der französischen Akademie bestätigten Beobachtungen Pasteurs ist die Annahme einer generatio spontanea oder aequivoca, wonach organisches Leben von selbst aus Unorganischem entstehen soll, fortan als wissenschaftlich beseitigt zu betrachten.

**) Daher auch die Widersprüche, in die sich pantheistische Naturforscher bei Erklärung des Schöpfungsprozesses verwickeln. Burmeister z. B. wies auf verdienstvolle Weise nach, daß die Schöpfung der einzelnen Thiergattungen stets begann mit einem Musterbild der ganzen Klasse, das die

als unendliche Intelligenz, so weiß er auch sich selbst und ist Person, da „der Ichgedanke die Wurzel alles Wissens ist.“ —

Da hält man uns aber entgegen, daß ja die Möglichkeit einer bewußtlosen Weisheit aus dem Walten des thierischen Instinkts und aus der Entstehung der menschlichen Sprachen erhelle. Viele Thiere, die Spinne, die Biene, der Biber u. s. w. schaffen ja ohne Bewußtsein sehr zweckmäßige Gebilde, und der Geist jedes Volkes erzeugt dessen Sprache nicht nach einem vorbedachten Plan, nicht in klar bewußter Ueberlegung, und doch sind die Sprachen voll von bestimmten Gesetzen und Regeln. Dieser Einwurf ist sehr scheinbar, und doch beweist er nichts für die Bewußtlosigkeit der Weltseele. Er würde nur dann ein Beweis hiefür sein, wenn jenes weise, zweckmäßige Wirken des thierischen Instinkts wirklich aus dem Thiere selbst entspringen würde. Dies ist aber nicht der Fall. Er ist vielmehr in das Thier gelegt, er ist in der Organisation desselben gegründet, wie das Singvermögen der Singvögel, und diese hat das Thier nicht selbst hervorgebracht, sondern anderswoher empfangen. — Ebenso geht die Eigenthümlichkeit jeder Sprache aus der geistig-leiblichen Naturausstattung jedes Volkes hervor, und diese ist gleichfalls etwas Gegebenes. Daher gehört in Wahrheit die im thierischen Instinkt und im Bau der Sprachen sich offenbarende Weisheit nicht den Thieren selbst und nicht den menschlichen Volksgeistern an, „sondern vielmehr jener Macht, von welcher Thiere und Menschen ihre Organisation erhalten haben; folglich kann auf

später über verschiedene Arten vertheilten Eigenschaften in sich vereinigte. Daher erkennt auch er „einen einheitlichen Plan, ein bestimmt und unverändert befolgtes Gesetz im Entwicklungsgang des Thierreichs“ an, behauptet aber daneben, daß dieses Gesetz nur das Resultat der in der Materie wirkenden Kräfte sei; wie sie sich änderten, habe das von ihnen Geschaffene eine andere Form angenommen. Allein wenn diese Kräfte einem „einheitlichen Plane“ gemäß nicht nur wirken, sondern auch „sich ändern“, so daß nicht stets das Gleiche, sondern stufenweise immer vollkommenere Gebilde durch sie hervorgerufen werden, und wenn hiebei ein bestimmter, allgemeiner Begriff zu Grunde gelegt erscheint, folgt da nicht mit Evidenz, daß nicht eine Vielheit blind wirkender Kräfte aus zufällig sich begegnenden Stoffen, sondern nur eine nach Plan und Begriff handelnde, also intelligente, bewußte Macht mittelst der natürlichen Kräfte und Stoffe die Reihenfolge der Thiergeschlechter hervorgerufen und den ganzen Schöpfungsprozeß geleitet haben kann? Der Pantheismus wird hier aus seinem eigenen Munde gerichtet!

der Beweis zu Selbstbewußtsein in Zukunft unmöglich der Schluß begründet werden, daß auch die höchste, jegliches Leben regierende Ursache bewußtlos wirken könne." Eine geschickt construirte Maschine geht wohl auch von selbst und liefert zweckmäßige Produkte: das ist aber nicht ihr Verdienst, sondern dessen, der sie vorausdenkender, bewußter Weisheit sie erbaute; sie arbeitet mit geliehener Weisheit, mit den vom Menschen in sie gelegten Kräften. So legt Gott in die organische Natur auch gewisse Triebe und Vermögen, die dann bewußtlos überraschend Zweckmäßiges zu Tage fördern können. Daraus folgt aber keineswegs, daß auch ihr Schöpfer sie bewußtlos in Thiere und Menschen gelegt habe.

Kein, wie die Axiome in der Mathematik durch sich selbst klar und unwidersprechlich sind, so ist und bleibt es ein durch sich selbst klarer Satz, daß die Unvernunft, aus der alles Vernünftige in der Welt herstammt, nicht eine blinde, sondern nur eine ihrer selbst bewußte sein kann. „So lange," sagt ein hervorragender Philosoph der Jetztzeit, „der Stand der Naturwissenschaft es gestattete, die Urmaterie zu fassen als einen continuirlichen, ins Unendliche sich ausbreitenden Stoff, — so lange war es möglich, die ihn bestimmende geistige Urkraft pantheistisch als eine der Materie inwohnende, aus ihr die Naturgebilde gestaltende Kraft zu betrachten, d. h. als Weltseele oder Weltgeist. Seitdem es dagegen naturwissenschaftlich ausgemacht ist, daß der Stoff an sich in einer unermeßlichen Vielheit geschiedener und verschiedener Atome besteht, seitdem ist naturwissenschaftlich jede pantheistische Weltanschauung unmöglich und kann nur noch von der Gedankenlosigkeit fest gehalten werden." — Wenn ich etwa tausend Buchstaben des Alphabets blind und planlos zusammenwürfele, wird dann wohl aus einer zufällig glücklichen Gruppirung derselben ein herrliches Gedicht entstehen, das in jeder Zeile Geist und Gedanken verräth? Können Sie das glauben? Nun, so glauben Sie auch nicht, daß ein Kosmos, wie er unserm Auge sich darbietet mit seiner je länger je wunderbarer zu Tage kommenden Weisheit das Produkt bewußtlos sich begegnender und verbindender Stoffe und Kräfte oder Atome ist! Gegenwärtig hat man nur noch die Wahl zwischen diesem extremen Materialismus, der die Entstehung der Welt aus einer zufällig glücklichen Verbindung der Atome erklärt, und dem

Glauben an die ſchöpferiſche Thätigkeit eines geiſtigen, ſelbſtbewußten, nach Zwecken und Ideen waltenden Urweſens, d. h. des perſönlichen Gottes. Das, verehrte Zuhörer, iſt auch für Sie das ſchließliche Dilemma: entweder glauben Sie an einen Zufall, der eben gar nichts erklärt und bei dem alles wiſſenſchaftliche Forſchen aufhört, oder an einen perſönlichen Schöpfer! —

Und ganz dieſelbe Alternative ſtellt ſich Ihnen auch in Bezug auf das Verſtändniß der ganzen Weltgeſchichte. Sie iſt in ihrem wunderbaren Gang ein ganz ähnlicher Beweis für das Daſein eines weiſen und heiligen Gottes, der Alles nach bewußten Zwecken und Zielen leitet, wie die Schöpfung für das Daſein eines weiſen und allmächtigen. „Das weisheitsvolle Schreiten der Geſchichte," ſagt ein neuerer Apologet, „mitten durch den Wirrwarr hindurch, welchen die Willkür ſo vieler Millionen freier Menſchen zu Stande bringt, läßt ſich nur aus dem Walten der allmächtigen Vorſehung des perſönlichen Gottes erklären; die bewußtloſe Weisheit der Natur könnte unmöglich gegenüber der Freiheit der Menſchen des Ganges der Geſchichte Meiſter bleiben." — Jedes einzelne perſönliche Weſen beſitzt in ſeiner Freiheit eine Macht, die größer wäre, als die der ganzen unperſönlichen Weltſeele, und könnte deßhalb mit einer einzigen That das ganze Wirken der Letzteren in völlige Unordnung bringen. Nur eine Perſon kann Perſonen beherrſchen und leiten. Die Herrſchaft einer unperſönlichen Gewalt über perſönliche Weſen iſt ebenſo unmöglich für jene als unwürdig für dieſe. — Wir wollen das nicht weiter verfolgen. Es genügt, Jeden hinzuweiſen auf ſeine eigene Geſchichte. Wenn Gott iſt, ſo kann der Menſch, das gottebenbildliche Weſen, verlangen, daß er ſich ihm perſönlich zu fühlen gibt. Und hat er das nicht gethan ſchon in unſrer perſönlichen Lebensführung? Wer das leugnet, mit dem iſt freilich über dieſen Punkt nicht weiter zu ſtreiten, aber dem wird dann auch ſein ganzer Lebensgang Ein ungelöstes Räthſel bleiben! —

c. Damit ſind wir ſchon übergegangen zu den hiſtoriſchen Beweisgründen gegen den Pantheismus, die wir nur nach Einer Seite hin kurz andeuten wollen, nach der religions-geſchichtlichen. Es iſt Thatſache, daß auch in polytheiſtiſchen Religionen die Ahnung des Einen perſönlichen Gottes nicht ganz verſchwunden iſt. Man wird, um nur Eines zu nennen, nicht leicht einen

Neger in Afrika finden, der den Einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde leugnete. Immer deutlicher stellt es heute die Religionsgeschichte in's Licht, daß sich in der ältesten Tradition aller Völker zerrissene Spuren, verzerrte aber immer noch erkennbare Züge der Einen Uroffenbarung des Einen persönlichen Gottes finden. Noch mehr. Es fehlen sogar die Spuren nicht, daß die Heiden die mit der Zeit immer dichter gewordene Finsterniß ihres Aberglaubens je und je noch als ein Herabgesunkensein von der höheren Stufe jener Uroffenbarung schmerzlich fühlen.*) — Wir bauen darauf keinen unmittelbaren Beweis gegen den Pantheismus; aber wir constatiren die Thatsache, daß das Zeugniß der Schrift von der Uroffenbarung des Einen persönlichen Gottes von der Religionsgeschichte je länger je mehr bestätigt wird. Zeigt sich aber der Polytheismus als eine Verdunklung der ursprünglichen Gottesoffenbarung, so muß es auch seine Kehrseite, der Pantheismus, sein.

Eine unmittelbare Instanz gegen den Pantheismus liefert die Religionsgeschichte aber deßhalb, weil sich in allen Religionen ein unwillkürlicher Zug nach persönlicher Faßung der Götter zeigt. Die Völker können nicht anders als sich ihre Götter persönlich vorstellen, und das will auch jener Ausspruch Cicero's sagen: „wir Alle aus allen Völkern eignen den Göttern nach einer in unsrer Natur liegenden Nothwendigkeit keine andere Gestalt als die menschliche zu." Dieser Zug ist allgemein nachweisbar, bei den ältesten Formen des Heidenthums wie bei den jüngeren. Schon auf der Stufe der Naturreligion erscheinen die vergötterten Naturgewalten immer personificirt. Die an sie gerichteten Gebete und Hymnen (vergl. die indischen Veda's) setzen ihre Persönlichkeit voraus. Selbst das Opfer, das den Fetisch günstig stimmen soll, leiht diesem „persönlichen Hintergrund." Auch der oberste Gott der Chinesen, den nachher ihre Philosophen

*) Vergl. z. B. in Burkhardt's Missionsbibliothek II. B. Südafrika S. 12 jenes Bekenntniß der Hottentotten zu Anfang des 18. Jahrhunderts: „es sei ihnen von ihren Vätern erzählt worden, wie ihre Voreltern schrecklich wider den großen Gott gesündigt hätten, daß er ihnen und ihren Nachkommen die Herzen so sehr verhärtet habe, daß sie ihn nun nicht mehr recht kennen, noch ihn ehren oder ihm dienen können." — Und Ergänzungsheft II. 1868 S. 10. — Zum Folgenden vergl. auch Plath, über die Relig. der alten Chinesen 1868 und Delitzsch a. a. O. S. 53 ff.

nur als unpersönliche Weltordnung verehrten, ist nicht bloß nach neueren Untersuchungen ursprünglich persönlich gefaßt worden, sondern wird praktisch heute noch als oberer Kaiser, Schang-ti, personificirt. Alle Mythologien beruhen auf der Vorstellung eines persönlichen, geschichtlichen Umgangs zwischen Göttern und Menschen. Legt dies uns nicht den Schluß nahe, „daß der Mensch innerlich gedrungen ist, sich die Gottheit persönlich vorzustellen und daß er auf keiner Stufe der Religion sich dessen entschlagen kann?" Der Einwand, daß es eben „dem menschlichen Geiste eigen sei, die unbekannten geheimen Gründe natürlicher Erscheinungen sich als Personen vorzustellen," verringert nichts am Gewicht dieser eigenthümlichen Thatsache, daß nach einem innerlich nothwendigen und von der Geschichte allgemein bestätigten Gesetze der Mensch alle Wesen, die er über sich stellt und zu denen er in religiöse Beziehungen tritt, sich nur als persönlich vorstellen kann, weil sie ja sonst unter ihm stehen würden und in kein persönliches Wechselverhältniß zu ihm treten könnten. —

Es ergibt sich uns aus diesen Andeutungen das Resultat: der Pantheismus ist nach dem übereinstimmenden Zeugniß der Religionsgeschichte nur eine künstliche, durch philosophische Abstraktionen veranlaßte Zurückdrängung, Verflüchtigung und Verallgemeinerung des ursprünglichen und immer wieder unabweisbar sich geltend machenden weil innerlich nothwendigen Triebs zur Personificirung der Gottheit und zu persönlichem Umgang mit ihr. — Und daß diese Mißachtung eines innern Gesetzes nicht ohne schwere Beschädigung unsres sittlich-religiösen Bewußtseins geschehen kann, das zeigt uns

d. die letzte Reihe von Beweisgründen gegen den pantheistischen Gottesbegriff, die moralischen und religiösen. Wir halten ihm hier zunächst die Frage entgegen: woher das Gewissen, das Sittengesetz in uns? woher dieser kategorische Imperativ, der unmittelbar in unsrem Bewußtsein sich zu erkennen und zu fühlen gibt? Weist er nicht auf einen absoluten gesetzgebenden Willen, der auf uns wirkt? Das Sittengesetz ist doch ein ganz anderes als das Naturgesetz. Dieses wird bewußtlos von der Natur vollzogen, d. h. es vollzieht sich selbst. Das im Gewissen wohnende Gesetz aber kommt nicht zum Vollzug, wenn es nicht dem Menschen zuvor zum Bewußtsein gekommen

ist. Und während das Erste vollzogen werden muß, verlangt das Zweite zwar auch seine Vollziehung vom Menschen, überläßt sie aber seiner freien Selbstentscheidung. Das Sittengesetz kann also nicht von der Natur herstammen; der Mensch, wenn er dieses Gesetz in sich vorfindet, kann nicht ein Erzeugniß des Naturlebens sein (was ebenso gegen den Materialismus gilt). Oft kann ja dieses Gesetz sogar in Widerspruch treten mit dem Naturgesetz; denn der Mensch weiß sich verbunden, den Naturtrieben zum Trotz seinem Gewissen zu gehorchen. Wenn er Hunger hat und Brod sieht, so heißt ihn der Naturtrieb es sich aneignen, das Sittengesetz aber sagt ihm: du sollst nicht stehlen! Und gehorcht er letzterem nicht, so trägt er das peinliche Gefühl davon, sich selber dadurch entwürdigt zu haben. Woher das? Warum darf dies Gesetz so oft den Naturgeboten zu widersprechen wagen? — Und woher endlich die Thatsache des religiösen Bewußtseins, das, wie wir eben unter c. sahen, Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott fordert, und das unter Voraussetzung des pantheistischen Gottesbegriffs ein Widerspruch in sich selbst, eine Lüge, ein Hohn, eine ewig ungestillte Qual für uns wäre? — Noch ist kein Pantheist im Stande gewesen, über diese Punkte eine genügende Erklärung zu geben.

Man gibt uns da wohl die Antwort, das „Alles hänge zusammen mit der moralischen Weltordnung;" sie sei die Quelle, die Stütze und das Ziel des sittlichen Bewußtseins im Menschen. Das ist aber nur eine Phrase, die im Grunde nichts erklärt. Woher kommt denn diese moralische Weltordnung? Setzt sie nicht so gut ja noch viel mehr als die vorhin betrachtete Gesetzmäßigkeit in der äußern Natur einen denkenden, selbstbewußten Gesetzgeber, einen freien und heiligen Willen, einen persönlichen Schöpfer und Weltlenker voraus? Soll unser Denken sich wieder damit begnügen, daß sie von selbst entstanden oder immer dagewesen sei? Und gesetzt, sie bestände ohne einen Ordner und Gesetzgeber, wäre sie denn für sich allein im Stande, das Sittengesetz uns einzupflanzen und in uns in Kraft zu erhalten? Wir haben schon früher gesehen, daß die abstrakte Idee des Guten noch kein wirksames Motiv zum Guten ist, daß sie nur dann lebenskräftig wirken kann, wenn sie in einer Persönlichkeit urbildlich verwirklicht ist und von ihr aus die Herzen ergreift. Man frage sich doch: ist ein bloßes Gesetz, eine allgemeine

Ordnung, ein Abstraktum, das kaum begrifflich zu fassen ist, im Stande, den Menschen so sehr zur liebenden Selbsthingabe zu nöthigen, daß es für ihn ein hinreichendes Motiv zum sittlichen Handeln würde, auch wo dieses eine schwere Selbstüberwindung erfordert? ja kann es für sich allein sich auch nur den nöthigen Respekt verschaffen gegenüber einem freien Willen? Die praktische Erfahrung antwortet mit einem lauten und einstimmigen Nein. Sie lehrt, daß dies nur dann möglich ist, wenn das Gesetz ausgeht, getragen und repräsentirt wird von concreten, wirklichen, persönlichen Wesen. Soll darum die sittliche Idee, die der Mensch in seinem Gewissen vorfindet, nicht kraftlos und wirkungslos bleiben, so muß sie herstammen von einem persönlichen Willen, so muß ein lebendiger Gott als Quell und Träger ihr zur Seite stehen, nicht ein bloßes Gesetz. Wo in aller Welt kann denn ein bloßes Gesetz sich gehörigen Respekt verschaffen, wenn nicht Personen dahinter stehen mit gewisser Machtvollkommenheit? So würde auch um das Sittengesetz kein Mensch sich kümmern, wenn bloß eine allgemeine Weltordnung dahinter stände und nicht die Persönlichkeit eines heiligen Gottes. Auch hier gilt wie oben: nur ein persönlicher Wille kann Personen beherrschen; einem bloßen Schema, einer von selbst gewordenen Ordnung weicht ein freier Wille noch nicht.

Wir sehen, der pantheistische Gottesbegriff kann dem sittlichen Handeln keine Stütze bieten, indem er das Sittengesetz weder zu erklären noch in Kraft zu setzen vermag. — Es läßt sich aber noch auf einfacherem Wege zeigen, daß er sogar zur Vernichtung aller Moral führen muß, und das ist die letzte und schwerste Instanz, die wir gegen ihn geltend machen.

Der Pantheismus wird nämlich (wie oben der Materialismus) von der Consequenz seines Prinzips genöthigt, die Freiheit des Menschen, seine Verantwortlichkeit, ja sogar den Unterschied von Gutem und Bösem schließlich zu leugnen, womit alle Moral aufgehoben ist. Die Welt ist nach ihm in einem Kreislauf begriffen, in welchem Alles, wie wir sahen, eine festgeschlossene Kette von Ursachen und Wirkungen bildet, Eines aus dem Andern mit eiserner Nothwendigkeit folgt. Der Mensch ist hievon nicht ausgenommen. Er steht nach Spinoza in der endlosen Reihe der bedingenden Ursachen. In seinem

Geist ist kein freier Wille, denn er wird etwas zu wollen bestimmt von einer andern Ursache, die wieder von einer andern bestimmt wird u. s. f. Was der Wille thut, dazu ist er genöthigt. „Die Menschen glauben nur deßhalb frei zu sein, weil sie sich bloß ihrer Handlungen bewußt sind, aber nicht der Ursachen, durch die sie zu ihrem Handeln bestimmt werden.“ Die Vorstellungen von dem Unterschied zwischen gut und böse beruhen auf einem Irrthum. Nichts ist an sich gut oder böse; das sind nur relative und subjektive Begriffe, „blosse Vorurtheile, die dadurch entstehen, daß der Mensch sich willkürliche Ideen von Zwecken bildet, nach denen die Dinge und Handlungen sich richten sollen, während doch in der Natur nichts geschieht, was ihr zum Fehler angerechnet werden kann.“ Sobald man von dem Einzelnen wegsieht auf das Ganze, so erkennt man, daß Alles, auch das sogenannte Böse, mitwirkt zur Vollkommenheit und Schönheit des Ganzen. — In der That, diese Erklärungen Spinoza's in seiner praktischen Philosophie lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Sie vernichten vollständig alle Moral. Was ich thue, das muß ich thun und das ist auch recht, schön und nützlich für das Ganze!

Wohl haben andere Pantheisten diese schauerliche Schlußfolgerung nicht so nackt eingestanden, wie Spinoza; aber die Consequenz ihres Standpunkts treibt alle unerbittlich darauf hin, und mehr oder weniger tritt sie auch bei Allen zu Tage. Pantheisirende Theologen müssen den Sündenfall als eine Nothwendigkeit darstellen und mit der Freiheit auch die Schuld des Menschen leugnen. Pantheistische Staatsmänner, wenn sie ihrem Prinzip treu bleiben, müssen stets die Freiheit des Einzelnen untergehen lassen im Mechanismus des ganzen Staats. Das Besondere, Individuelle kann da nie zu seinem Recht kommen. Man sehe, wie z. B. in Hegel's Rechts- und Staatslehre der Wille des Einzelnen gänzlich dem Willen des Staats zum Opfer gebracht wird. — Unter der Herrschaft einer blind waltenden Weltseele, die Alles von selbst aus sich selbst hervortreiben muß, die somit die Nothwendigkeit selbst ist, bleibt kein Raum für die Freiheit irgend eines Weltwesens. Alles wird verschlungen von der allgemeinen Substanz, beherrscht vom Gesetz ihrer Entwicklung. Was entsteht oder vergeht, Alles bringt der Weltlauf mit Nothwendigkeit so mit sich; Alles ist längst dagewesen und wird wieder da

sein, Alles bleibt, wie es immer war, unverändert in aller Veränderung. Ewig ziellos und ewig farblos rauscht der Strom der Weltbewegung dahin; nur für unser kurzsichtiges Auge schillert er in verschiedenen Farben; und wir, selbst nur ein mit Nothwendigkeit in ihm auf- und wieder untertauchendes Moment, können in seine Entwicklung auch mit unsrem besten oder schlimmsten Thun in Wahrheit keine Farbe, keinen Unterschied, keinen eigenthümlichen Charakter, keine That von bleibendem Werth oder Unwerth bringen. Welch trostlose, des Menschen unwürdige, seine ganze sittliche Kraft lähmende, ja vernichtende Weltanschauung! Sie hebt nicht bloß nach dem Tod alle persönliche Fortdauer, alle Unsterblichkeit auf, da der Geist sich wieder auflösen muß in die allgemeine Weltseele, sie raubt dem Menschen auch schon in diesem Leben mit seiner Freiheit alle Freudigkeit des Wirkens, mit seiner Verantwortlichkeit allen sittlichen Werth! Dies ist das Letzte und Schwerste, das wir dem Pantheismus wie oben dem Materialismus vorwerfen: er zerstört die ganze geistig sittliche Würde des Menschen, er vernichtet alle Moral und alle Religion. Nicht nur, daß er das innerste Bedürfniß unsres Herzens, das nach persönlichem Umgang mit Gott verlangt (s. oben S. 101 ff.), nicht befriedigen kann, raubt er auch unsrem sittlichen Thun die letzte Stütze. Er paßt daher weder zur Welt, noch zu uns, weder zur Weltordnung, noch zu unsrer Vernunft, weder zur Welt- und Religionsgeschichte noch zu unsrem Gewissen und religiösen Herzensbedürfniß. Er ergibt sich als ein Widerspruch zu Allem diesem.

Es zeigt sich uns hier zugleich die große Wahrheit, daß die Persönlichkeit Gottes und die sittliche Persönlichkeit des Menschen mit einander stehen und fallen. Bildet die Persönlichkeit nicht die Grundlage im Wesen Gottes, so kann sie auch im Menschen nicht zu ihrem Recht, nicht zu ihrer ganzen Würde gelangen, so wird sie nirgends eine volle Wahrheit, denn sie ist überall nur eine vorübergehende. Mit Recht sagt Lessing: „bin ich, so ist auch Gott. Er ist von mir zu trennen, ich aber nicht von ihm.“ Eben deßhalb gilt aber auch umgekehrt: ist Gott nicht, so bin auch ich nicht; ist er keine Person, so kann auch ich meine Persönlichkeit nicht festhalten. Wer die Persönlichkeit Gottes leugnet, der reißt seiner eigenen den Boden unter den Füßen weg. Indem der Pantheismus dies

thut, so geht Gott im Menschen und der Mensch in Gott zu Grunde! Vollkommen wahr kann deßhalb ein neuerer Philosoph sagen: „es liegt klar am Tage, daß die pantheistische und atheistische Philosophie im Prinzip unvernünftig und unphilosophisch ist.“ — Das hat vor 3000 Jahren ein frommer Mann auch schon gewußt, wenn er dasselbe etwas einfacher so ausdrückt: „die Thoren sprechen in ihrem Herzen: es ist kein Gott“ (Ps. 14, 1). —

Soll ich das Alles wieder in ein kurzes Resultat für Sie zusammenfassen, so ist es dies. Wenn Sie Einem begegnen, der die Persönlichkeit Gottes leugnet, so richten Sie an ihn folgende Fragen: 1. woher kommt denn die Weltsubstanz, die von deiner Weltseele gestaltet werden soll? wie kann Gott sie hervorbringen, wenn er selbst erst durch sie hervorgebracht und verwirklicht wird? Ist sie also nicht eine unbewiesene Voraussetzung? — 2. Wie ist es möglich, daß aus Unpersönlichem Persönliches hervorgehen, daß Gott etwas schaffen soll, das ihm selber abgeht? und kann überhaupt dem vollkommensten Wesen etwas mangeln, das wir besitzen? — 3. Wie ist es denkbar, daß die Weltseele, die doch mit erstaunlicher Weisheit Alles nach augenscheinlich vorgedachten Zwecken ordnet und leitet, alles Andere, nur nicht sich selbst denken soll? — 4. Warum stellen sich alle Völker in alter und neuer Zeit Gott oder die Götter immer persönlich vor? — 5. Wenn Alles Natur und Naturgesetz, woher dann das Gewissen, das Sittengesetz und das religiöse Bewußtsein? und wo bleibt Raum für meine Freiheit und Verantwortlichkeit, für meine ganze sittliche Würde und Persönlichkeit, wenn Alles in ewiger Kreisbewegung mit innerer Nothwendigkeit auf einander folgt und als festgeschlossene Kette von Ursache und Wirkung zusammenhängt? — Ehe ein Pantheist Ihnen hierauf genügende Antwort gegeben hat — und Sie dürfen nicht fürchten, daß das leicht geschehen könnte —, sind Sie vollkommen berechtigt, seinen Standpunkt einen wissenschaftlich unhaltbaren zu nennen! —

Etwas Wahres liegt indessen ohne Frage auch im Pantheismus. Es liegt etwas Großartiges in dem Gedanken von der Einheit des Seins und von dem Zusammenhang unsres Lebens mit dem ganzen Leben der Welt. Und diese Grundanschauung ist keineswegs ganz unberechtigt. Die Verwandtschaft zwischen Geist und Natur ist eine tiefe und die Gesetze in beiden

Reichen sind correspondirende. Sie haben Einen Ursprung und streben Einem Ziel der Vollendung zu. Es geht darum ein einheitlicher Zug durch die ganze Entwicklung der Welt, der physischen und der moralischen, und tausendfältig muß der Geist sich selbst und seine Gesetze wieder erkennen in der objektiven Vernunft, die er in der Natur vorfindet. Aber falsch ist es, an diesem Einen allgemeinen Leben hängen zu bleiben, als wäre es der letzte Ursprung aller Dinge, d. h. Gott selbst, statt von da aufzusteigen zur Erkenntniß der absoluten Vernunft, die zugleich der absolute Wille und das absolute Selbstbewußtsein sein muß, zu dem Einen, auf den gerade jene Einheit des Seins und Werdens in der Welt hinweist als den Ursprung und das Ziel von Allem.

Damit hängt zusammen, daß es dem Pantheismus besonders darum zu thun ist, Alles was ist und geschieht, in unmittelbare Beziehung zu Gott zu setzen und von ihm abhängig zu machen. Er kann sich nichts denken, was nicht ein Ausfluß göttlicher Kraft wäre, und findet deßhalb Gott in Allem wieder. Auch darin liegt eine große Wahrheit, nämlich die, daß das Leben der Welt, ihr Entstehen und Bestehen im Großen wie im Kleinsten und Einzelsten schlechthin nicht getrennt von Gott zu denken, daß Gott vielmehr ein in der Welt allgegenwärtiger und allwirksamer ist. Das können vom Pantheismus ganz besonders die Deisten und Rationalisten und alle diejenigen lernen, die heute der Welt ein selbständiges, von Gottes unmittelbarer Einwirkung unabhängiges Leben und Sichentwickeln beilegen wollen. Etwas Anderes ist aber der Wille, die Wirksamkeit Gottes und etwas Anderes sein Wesen selbst. Hängt die Welt auch bis auf's kleinste Stäublein von jenem ab, so folgt noch nicht, daß auch dieses, sein Wesen, in der Welt aufgehe. Im Gegentheil. So wahr und vernünftig jenes ist, so unvernünftig ist es, Gott, die Ursache der Welt, selbst wieder abhängig zu machen von der Welt, ihn erst zu Stande kommen zu lassen in der Totalität der Weltwesen, d. h. seine überweltliche Existenz und damit seine Persönlichkeit zu leugnen, als ob das Wesen, das der Grund aller Dinge, nicht eben deßhalb selbst von den Dingen verschieden sein müßte.

Es liegt ebenso etwas Wahres darin, daß auch das Böse nicht außerhalb jeder Beziehung auf Gott zu denken ist. Es kann

schlechthin keine Macht geben, die ihm nicht unterworfen, von seiner Aufsicht und Leitung völlig unabhängig wäre. Er sieht das Böse voraus, läßt es zu, ja er benützt es, wenn es einmal da ist, in seiner Weltregierung für seine Zwecke. Aber verkehrt ist es, deßhalb die Urheberschaft des Bösen auf den Willen Gottes zurückzuführen, als ob nicht das absolut Seiende, Ewige auch zugleich das absolut Gute, das Heilige sein müßte. Verkehrt ist es, durch jene Zurückführung die Freiheit des Menschen zu vernichten und den Unterschied von Gutem und Bösem aufzuheben, als ob die unvertilgliche Selbstgewißheit des Menschen von seiner sittlichen Freiheit und Verantwortlichkeit, beziehungsweise sein Schuldgefühl eine Lüge sein könnte.

Endlich wenn wir oben sahen, daß dem Pantheismus der Begriff der Persönlichkeit etwas zu Beschränkendes und Endliches für Gott hat, so ist auch daran so viel wahr, daß sich Gott *nicht als Einzelperson* denken läßt. Die Fülle seines Wesens durchbricht die Schranken dieses Begriffs. Falsch ist es aber, deßhalb den Begriff der Persönlichkeit ganz aufzugeben. Es gibt auch einen Gottesbegriff, bei dem der unendlichen Lebensfülle in Gott Raum gegeben und dennoch der unendliche Vorzug der Persönlichkeit festgehalten wird; und das geschieht, wie wir sehen werden, in der christlichen Anschauung von der *Dreipersönlichkeit* Gottes. — Der wahre Gottesbegriff muß jene Wahrheitselemente ebenso entschieden anerkennen und zu ihrem Recht kommen lassen, als diese falschen Folgerungen ausschließen. Und dies eben thut, wie wir später sehen werden, der christliche. —

Es gibt aber auch einen Gottesbegriff, der die Persönlichkeit Gottes anerkennt, und dennoch von biblischem Standpunkt aus abzuweisen ist —

4. Der Deismus und Rationalismus.

Er ist in mancher Hinsicht das Gegentheil des Pantheismus. Nach diesem existirt Gott nur *in* der Welt als Weltseele, nach jenem nur *über* der Welt als persönlicher Geist; dort sind Gott und Welt schlechthin nicht zu trennen, hier sind beide schlechthin getrennt, nicht bloß verschieden, sondern auch geschieden. Gott ist nach dem Deismus *persönliches* Wesen und hat die Welt geschaffen durch seinen Willen; aber nun nach Vollendung der

Schöpfung verhält er sich zu ihr wie ein Künstler zur fertigen Maschine, die mechanisch nach den in sie gelegten Gesetzen ihren natürlichen Gang weiter geht und die unmittelbare Beihilfe und Einwirkung des Verfertigers nicht mehr nöthig hat. Der Baumeister hat sein Schiff vollendet, vom Stapel gelassen, und überläßt es nun sich selbst, seinen eigenen Inwohnern. Der Uhrmacher hat seine Uhr vollendet, aufgezogen, und nun geht sie von selbst, ohne ihn weiter nöthig zu haben.

Sein, Persönlichkeit, Ueberweltlichkeit des Deus (Gottes — daher die ungeschickte, vage Benennung Deismus) und die Erschaffung der Welt durch Gott wird also hier anerkannt, dagegen die Welterhaltung, d. h. die stets wirksame Gegenwart Gottes in der Welt, sein lebendiges Eingreifen in ihre Geschichte, sein unmittelbares heiliges Walten in allen Dingen, wird geleugnet. Die Welt ist ihrem Gängelband entwachsen, von göttlicher Aufsicht emanzipirt, sich selbst überlassen. Eine spezielle Vorsehung für Alles und in Allem, was geschieht, gibt es nicht. Wunder sind ein Ding der Unmöglichkeit. Alles verläuft nach den in die Welt gelegten natürlichen Gesetzen, die schlechthin keine Aenderung dulden. Dies ist der innere Nerv dieser Gottes- und Weltanschauung. Dem Pantheisten ist Gott zu nah, als daß er ihn noch über sich sehen könnte; dem Deisten ist er zu fern von der Welt, als daß er das unmittelbare Walten Gottes in der Welt noch anerkennen möchte. Er verweist Gott an die äußerste Grenze des Seins, sucht sich ihn gleichsam möglichst weit vom Leibe zu halten, um unbehelligt von ihm und seinen etwaigen besonderen Kundgebungen allein dem Licht der natürlichen Vernunft folgen zu können. Die nächste Folge dieser Anschauung ist nämlich die, daß auch jede besondere Offenbarung Gottes geleugnet, daß alles Uebernatürliche im christlichen Glauben, auch in der Person und im Werk Christi ausgeschlossen, und was sich darin in der Schrift vorfindet, natürlich erklärt werden muß.

Materiell trifft also der Deismus ganz mit dem zusammen, was man früher*) Naturalismus nannte; denn er

*) Gegenwärtig wird in Deutschland „Naturalismus" fast gleichbedeutend mit Materialismus gebraucht als die Weltanschauung, die nicht bloß den Fortbestand, sondern überhaupt den Bestand, auch die Entstehung

erklärt die Naturgesetze für ausreichend zum Fortbestehen der Welt und daher die natürliche Religion für die allein wesentliche und so auch für die Norm der christlichen. Ebenso kommt er prinzipiell mit dem überein, was man gewöhnlich Rationalismus nennt, dessen Wesen darin besteht, daß er die ratio (Vernunft) nicht bloß als formales, sondern auch als materiales Prinzip der Religion aufstellt und sie daher zur unbedingten Richterin über den ganzen Inhalt des christlichen Glaubens macht (vergl. oben II. Abschnitt 1 und 3). —

Auch diese Weltanschauung ist keineswegs neu. Es begegnet uns etwas von ihr schon in der griechischen Philosophie, in der mechanischen Naturerklärung der Atomistiker, in der von Anaxagoras aufgestellten Idee einer von allem Stoff schlechthin gesonderten weltbildenden Intelligenz, sowie in der Lehre Epikur's, „daß die Götter mit der Verwaltung unserer Angelegenheiten nichts zu thun haben können." Ihre große Verbreitung und eigentliche Systematisirung fand sie aber, wie bekannt, erst im 17. und 18. Jahrhundert durch die englischen (und holländischen) „Freigeister", „Naturalisten" und „Deisten", deren gemeinsame Grundrichtung sich nur bezeichnen läßt als die Leugnung der göttlichen Vorsehung, des Wunders, überhaupt jedes unmittelbaren Eingreifens Gottes in den Gang der Welt. So lehrt z. B. Chubb, Gott halte sich ferne von den menschlichen Angelegenheiten; was den Menschen begegne, hänge nur von secundären Ursachen ab. Aehnlich Bolingbroke: Gott betrachte die Dinge nur in ihrer Gesammtheit, nicht in ihrer Individualität; für das Einzelne gebe es keine göttliche Intervention weder in der physischen noch in der moralischen Welt. — In Deutschland war diese Richtung im Rationalismus bis vor wenigen Jahrzehnten unter den Theologen und Gebildeten überhaupt so ziemlich allgemein herrschend. Es gab jedoch unter den „Rationalisten" in der Auffassung der göttlichen Vorsehung und des Hauptwunders, der Person Christi, so viele Schattirungen, daß man sich hüten muß, Alle in Eines zusammenzuwerfen. Viele derselben nähern sich bedeutend dem biblisch

der Welt nur aus Naturgesetzen ableitet, während z. B. in England „Naturalismus" noch die frühere Bedeutung hat und definirt wird als „die Leugnung der göttlichen Vorsehung und Weltregierung im Einzelnen" (vergl. z. B. Pearson, on Infidelity).

christlichen Begriff von Gott und seinem Walten, während Andere ganz nah an den Pantheismus streifen. Im Allgemeinen aber charakterisirt sich auch der Rationalismus durch das Prinzip, kein spezielles Eingreifen Gottes in den Gang der Welt und der menschlichen Angelegenheiten zuzulassen, und Alles, was auf ein solches hindeutet in der Schrift, alle Wunder und besonderen Offenbarungen Gottes so zu erklären, wie es die natürliche Vernunft fassen kann, so daß also alles Uebernatürliche dabei wegfällt.

Gegenwärtig hat dieses Prinzip in der deutschen *theologischen* Wissenschaft wie auch in England nur eine kleine Minderzahl zu Vertretern; verhältnißmäßig mehr Anhänger zählt es je mit besondern Modifikationen unter den schweizerischen (Zürich), französischen (Straßburg) und holländischen (Leyden und Gröningen) Theologen. Die gebildete Laienwelt dagegen und namentlich die moderne Naturwissenschaft steht überall noch zum größeren Theil unter seiner Herrschaft. —

Daß wir auch diesen Gottesbegriff zu den *nichtbiblischen* rechnen trotz aller Versuche, die sich der Rationalismus gab und noch gibt, sich auf die Schrift zu stützen, bedarf wohl kaum einer Rechtfertigung. Auf jedem Blatt lehrt ja die hl. Schrift ein unmittelbares Hereinwirken Gottes in die Welt, eine Vorsehung, die sich bis auf das Einzelste und Kleinste, bis auf die Haare unsres Hauptes erstreckt, eine solche Abhängigkeit der Welt von Gott, daß sie ohne seine stete Gegenwart und Leitung gar nicht bestehen könnte, was sich uns bei Darlegung des biblischen Gottesbegriffs näher ergeben wird.

Wir sagen nun aber nicht bloß, daß dieser Gottesbegriff unbiblisch, sondern auch, daß er unwahr, unmöglich sei, wir behaupten *die wissenschaftliche Unhaltbarkeit und Unvernunft des Vernunftglaubens*, die Irrationalität des Rationalismus. Zum Beweis hievon wollen wir einen ähnlichen Gang gehen wie oben beim Pantheismus, und nach einander die Hauptgründe erwägen, die von der Betrachtung *Gottes, der Welt* und der *menschlich sittlichen Welt* aus gegen die deistische Trennung Gottes und der Welt geltend gemacht werden können. Da wir die Schwäche des Rationalismus zum Theil schon oben bei seiner Leugnung der Offenbarung kennen lernten und unten die Frage nach der Möglichkeit des Wunders um ihrer durchgrei-

wenden Bedeutung willen einer besondern Erörterung unterziehen werden, so brauchen wir hier nur kurz das allgemeine Prinzip des Deismus in's Auge zu fassen, d. h. die eigenthümliche Stellung, die nach ihm Gott zur Welt einnehmen soll.

Eine Mißgeburt schon dem Namen nach ist der Deismus auch seinem Wesen und Prinzip nach eine unnatürliche Vereinigung widerstreitender Elemente, durch die nach allen Seiten hin Halbheiten und Inconsequenzen an ihm zu Tage treten. Er nimmt etwas vom Atheismus in sich auf, indem er die Welt wenigstens so wie sie jetzt ist als ohne Gott und seine Einwirkung bestehend betrachtet; etwas vom Materialismus und Pantheismus, indem er Alles, was jetzt geschieht, aus natürlichen, der Welt innewohnenden Gesetzen herleiten will, und übernatürliche Kraftwirkungen Gottes ausschließt. Insofern leidet er auch an den Grundgebrechen jener Weltanschauungen. Aber er ist viel inconsequenter als sie alle. Er macht nämlich einen wesentlichen Unterschied zwischen der Schöpfung und der Zeit nachher. Während der ersten war die Welt nicht ohne Gott, sondern völlig von ihm abhängig, denn er schuf und gestaltete sie; nachher aber ward sie allein gelassen und selbständig. Während der ersten befaßte sich Gott mit ihr bis auf ihre kleinsten Theile hinaus; nachher aber zog er sich zurück, und hat nun bloß noch für das Ganze, nicht mehr für das Einzelne ein Auge. Während der ersten that Gott Wunder über Wunder, die Welterschaffung ist ja das größte Wunder; nachher aber band er sich selbst die Hände und jede wunderbare Kraftäußerung wurde ein Ding der Unmöglichkeit. Welten konnte er in's Leben rufen; ein durch Krankheit im Menschen gestörtes Leben kann und darf er nicht wiederherstellen durch eine wunderbare Heilung! — Was gewinnen wir mit diesen augenfälligen Inconsequenzen? Das, daß sich uns das Welträthsel jetzt in drei spaltet, wovon eines immer unbegreiflicher als das Andere. Wir fragen nicht mehr bloß wie beim Gott der hl. Schrift: wie war das Schaffen der Welt möglich? sondern noch viel mehr: wie war es möglich, daß er die Welt allein ließ? wie ist ihr jetziges selbständiges Bestehen möglich? und endlich: wie ist es überhaupt möglich, daß Gott sich verschieden zur Welt verhält, jetzt ganz anders als im Anfang?

Es entstehen hier die größten Schwierigkeiten sowohl in Be-

zug auf das Wesen und die Thätigkeit Gottes, als in Bezug auf die Stellung der Welt gegenüber von Gott.

a. Blicken wir zuerst auf das Wesen Gottes. Da lautet unser Haupteinwurf gegen den Deismus: Gott verliert dadurch seine Göttlichkeit! Ist denn, fragen wir zunächst, Gott als das vollkommenste Wesen nicht nothwendig das Eine, Sichgleichbleibende? Wie kann ich da in ihm einen solchen Unterschied von Thätigkeit und Ruhe setzen, durch welchen sein Verhalten zur Welt in zwei getrennte Hälften zerrißen wird? Wäre das mit seiner ewigen Einheit und Vollkommenheit verträglich? Seine Arbeit ist Ruhe und seine Ruhe ist Arbeit; was für uns auseinanderfällt, ist in Gott Eins. Auch in der Ruhe des 7. Tages setzt sich sein Wirken fort, denn Gott „segnete den siebenten Tag und heiligte ihn." Daher zieht sich auch durch die ganze h. Schrift hindurch die Anschauung, daß sich Gott fortwährend als Schöpfer bethätige (Joh. 5, 17). Wer das göttliche Wirken und Ruhen schlechthin trennen will, der zieht Gott in den Wechsel des Endlichen herab!

Wie sehr geschieht aber das, welche unwürdige, Gott geradezu seiner göttlichen Eigenschaften entkleidende Vorstellungen erhalten wir bei der deistisch-rationalistischen Anschauung vom Verhältniß Gottes zur Welt! Nach nur „sechstägiger" Arbeit begibt sich Gott in den Ruhestand und verharrt in demselben durch die Jahrtausende hindurch unbekümmert darum, was aus seinen Geschöpfen im Einzelnen wird, nur so gleichsam aus seinem Heiligenhäuschen am Weltenende je und je einen Blick auf das Ganze werfend! Wo in aller Welt verhält sich ein Künstler so gleichgiltig zu seinem vollendeten Werke? — Man wird nicht einwenden wollen, es sei kleinlich für einen großen Herrscher, sich um die geringfügigsten Dinge zu kümmern; so sei es auch Gottes unwürdig, seine unmittelbare Leitung und Vorsehung auch auf das Einzelste und Kleinste in der Welt auszudehnen. Im Gegentheil! Sind denn nicht große Herrscher darin am Größten, daß sie ein Auge haben auch für das Kleine? Nur die Scheingröße sieht vornehm auf das Kleine herab, die wahre Größe versäumt nichts und hält nichts für gleichgiltig.

Sagt man aber, Gott kümmere sich nur um moralische Dinge, nicht aber um die physischen, so vergißt man, daß beide auf's Engste zusammenhängen. Wie oft wird das kleinste Ding,

das unbedeutendſte Ereigniß in der natürlichen Welt Veranlaſſung oder Mittel zu irgend etwas Gutem oder Böſem! Sieht Gott auf dieſes, ſo kann er auch jenes nicht außer Acht laſſen; ſieht er auf den Erfolg, ſo kann ihm auch Alles, was dazu mitwirkte oder irgendwie dabei in's Spiel kam, nicht gleichgiltig ſein. Und hat denn nicht die ganze Natur am Ende einen ſittlichen Zweck? waren es nicht ſittliche Motive in Gott, welche die Welt gerade ſo und nicht anders geſtalteten, jedes Ding an ſeinen beſonderen Ort ſtellten? In einem Kosmos, d. i. in einem harmoniſch gegliederten Organismus iſt doch auch der kleinſte Theil von unmittelbarer Bedeutung für die Ordnung des Ganzen. Wenn denn dieſe Ordnung in der Welt eine ſittliche iſt — und wer redet öfter von einer ſittlichen Weltordnung als der Rationalismus? — ſo iſt auch ſchlechthin Alles, was darin iſt und geſchieht, von ſittlicher Bedeutung und erfordert deßhalb eine Beachtung von Seiten Gottes.

Und nicht bloß eine paſſive, ſondern eine ſehr aktive und lebendige. Es wirken ja in der Welt nicht bloß natürliche Kräfte, ſondern auch mit Freiheit begabte Geſchöpfe, die durch ihr Thun die göttliche Ordnung, die Harmonie des Ganzen wenigſtens auf einzelnen Punkten jeden Augenblick ſtören können und wirklich ſtören, und dem ſollte Gott ruhig zuſehen können ohne Gegenwirkung von ſeiner Seite? Wenn er als ein heiliger Gott die Welt einem beſtimmten heiligen Ziel d. h. ihrer Vollendung entgegen führen muß, und doch der Menſch die Freiheit hat, dieſem Ziel nach Kräften entgegenzuwirken, wenn es Thatſache iſt, daß ihm jeden Augenblick von Unzähligen durch die Sünde entgegengewirkt wird, da ſollte Gott theilnahmlos, thatlos bleiben können? Iſt er es nicht ſich ſelbſt und der Welt ſchuldig, daß ſchlechthin nichts außerhalb ſeiner Leitung und Zulaſſung bleibe, daß er allem menſchlichen Thun auch ein heiliges Walten von ſeiner Seite entgegenſetze, wodurch dem Mißbrauch der menſchlichen Freiheit gewiſſe Schranken geſetzt und ſeine ſchädlichen Wirkungen durch heilſame Gegenwirkungen wieder aufgehoben werden? Und wird dieſes göttliche Walten nicht auch tauſendfach die phyſiſche Welt berühren und auf ſie zurückwirken müſſen, da doch das menſchliche Thun ſich fortwährend mit dieſer befaßt?

Die menſchliche Freiheit und ihr Correlat, die Heiligkeit des göttlichen Willens und Geſetzes, macht ein ſtetes wirkſames Eingreifen der göttlichen Vorſehung in den Gang der Weltentwicklung

nothwendig. Man ſagt da wohl, in den Geſetzen der „ſittlichen Weltordnung“ liege eine hinreichende Bürgſchaft für die Aufrechterhaltung der Ordnung in der Welt und die Erreichung ihres Ziels. Das iſt aber derſelbe Irrthum, den wir ſchon oben am Pantheismus rügten, als ob ein bloßes Geſetz, ein Unperſönliches Perſonen beherrſchen und mit freien Willen fertig werden könnte. Entweder iſt dieſes Geſetz, dieſe ſittliche Weltordnung eine ſo ſtarre, daß ſie nie gebrochen werden kann, dann bleibt ſie zwar von ſelbſt ſtehen, aber es iſt aus mit der menſchlichen Freiheit, aus mit dem ganzen Unterſchied von gut und böſe, und das ſittliche Handeln wird dadurch nicht gefördert, ſondern vernichtet; oder jene Ordnung kann gebrochen werden, dann aber kann ſie, von unſrer Freiheit ſtets bedroht und auch wirklich geſtört, nur dadurch aufrecht erhalten werden, daß Gott durch Gegenwirkungen von ſeiner Seite ſie jeden Augenblick wiederherſtellt oder doch Vorbereitungen trifft zur künftigen Wiederaufhebung der durch die Sünde eindringenden Störungen, Mit andern Worten: eine „moraliſche Weltordnung“ macht Gottes lebendige Wirkſamkeit in der Welt ſo wenig überflüſſig, daß ſie vielmehr eine ſolche gerade recht erfordert!

Wir ſehen, die grundweſentlichſte Eigenſchaft Gottes, ſeine *Heiligkeit* iſt nicht verträglich mit der Leugnung einer wirkſamen und ſich auf alles Einzelne erſtreckenden Vorſehung Gottes. Gott verliert aber auch alle ſeine übrigen Eigenſchaften, wenn er zu einer ſeiner ſo ganz unwürdigen thatloſen Ruhe gegenüber der Weltentwicklung verurtheilt iſt. Da iſt die Welt mit ihrer Sünde und ihrem Elend, und Gott ſoll keinen Finger rühren, um ihr zu Hilfe zu kommen? wo bleibt da ſeine *Güte* und *Treue*, ſeine Gnade und Barmherzigkeit? Wie ſoll ich Gott noch als die *Liebe* betrachten, wenn dieſe Liebe längſt aufgehört hat, ſich mitzutheilen? Was ſoll da ſeine *Allgegenwart*, wenn er ſie doch nirgends innerhalb des Schöpfungsgebietes wirkſam erweiſen kann? Was nützt mich ſeine *Weisheit* oder was ſchreckt mich ſeine *Allwiſſenheit*, wenn er hiemit doch nicht unmittelbar in mein Leben eingreifen kann? Kurz, *der Gott der Rationaliſten iſt kein Gott mehr*; indem er aufhört, der wahrhaft *gute* und *lebendige* zu ſein, iſt er überhaupt aller göttlichen Eigenſchaften entkleidet. Denn alles Leben iſt Thätigkeit, das höchſte Leben die höchſte Thätigkeit. Ein thatlos ruhender Gott hört daher auf die Lebensquelle, hört auf Gott zu ſein!

b. Nicht minder große Bedenken erheben sich gegen den deistischen Gottesbegriff, wenn wir weiter die Stellung der Welt zu Gott in's Auge fassen. Da lautet unser zweiter Haupteinwurf: wie Gott seine Göttlichkeit, so verliert die Kreatur ihre Kreatürlichkeit bei jenem Gottesbegriff! Die Welt hat sich nicht selbst geschaffen, aber sie soll sich selbst erhalten können; entstehen aus sich selbst konnte sie nicht, aber bestehen für sich ohne göttliche Leitung und Vorsehung kann sie. Dieser Anschauung liegt eine doppelte schiefe Voraussetzung zu Grund: einmal, daß die Welt durch die in sie gelegten Gesetze sich aus sich selbst weiter entwickeln könne, und sodann, daß der Weltorganismus, so wie er ist, ein schlechthin vollkommener sei, der deßhalb jedes weitere Eingreifen Gottes unnöthig mache. Beides ist nur halb war. Gott hat allerdings die Gesetze des natürlichen Geschehens in die Dinge selbst gelegt; ist er denn aber dadurch schon zu völliger Ruhe gezwungen? Richtet auch ein verständiger Mensch seine Werke so ein, daß er sich dadurch völlig die Hände bindet und sich zum Zusehen verurtheilt? Ist nicht schon das, was man „Zufall" nennt, ein Spiel der göttlichen Freiheit innerhalb des Naturverlaufs? Die Naturkräfte hat Gott den Naturgesetzen unterworfen, sich selbst kann er diesen nicht unterordnen, wenn nicht seine eigene Kreatur für ihn zur hemmenden Schranke werden soll. Und wie wäre es denn überhaupt möglich, Gott und die von ihm in die Kreatur gelegten Gesetze einander entgegenzustellen, jenen durch diese zu binden? Was sind denn diese Gesetze? Sind sie etwas für sich Existirendes, unabhängig vom Willen Gottes? Ein Gesetz ist an und für sich nur die besondere Art und Weise, die Regel, nach der eine Kraft wirkt, eine Bewegung verläuft. Ohne diese treibende Kraft wirkt und ist das Gesetz nichts. Es ist daher ein unrichtiger Sprachgebrauch, wenn man ein bloßes Gesetz als die wirkende Ursache von irgend etwas bezeichnet. Ebenso sind auch die Naturgesetze ohne eine in ihnen und durch sie wirkende Kraft und Intelligenz nichts, bloße Abstractionen, die wir durch eine Reihe ähnlicher Beobachtungen machen, aber keine für sich bestehenden Realitäten. Ist es aber, wie der Deismus zugibt, Gott, der alle Kräfte in die Welt gelegt hat, so ist auch die in den Naturgesetzen wirkende Kraft und Intelligenz eine göttliche; wie kann man sie da dem Wollen und

Thun Gottes gegenüberstellen als selbständige Mächte, die sein unmittelbares Walten und Eingreifen für immer ausschließen?

Freilich die moderne Naturwissenschaft lehrt so in der Regel. Sie redet so viel von Naturgesetzen, daß diese jetzt in der Anschauung unzähliger Laien wie zu unabhängigen Gottheiten geworden sind, deren jede ihre besondere Domäne hat, darin sie unumschränkter Herr ist und sich auch von Gott selbst nicht stören zu lassen braucht. Die Heiden verkörpern die Naturgewalten zu Halbgöttern, wir zu Gesetzen; jene sind aber vernünftig genug, die einzelnen Untergötter der Macht des höchsten Gottes schlechthin zu unterwerfen, wir bekleiden jene Gesetze mit souveräner Gewalt, gegenüber von der Gott selbst die Hände gebunden sein sollen! — In unsern Tagen ist deßhalb die Naturwissenschaft die Hauptstütze für die deistische Trennung Gottes von der Welt geworden. Sie ist dem Werdeprozeß der organischen und unorganischen Welt so viel tiefer nachgegangen als je früher, sie hat dabei so viele neue Gesetze der Entwicklung entdeckt, sie hat in allen Regionen des Geschaffenen Ordnungen und Regeln gefunden und gesehen, wie fein Alles seinen bestimmten Weg geht, sie hat nun glücklich fast die ganze Welt der Erscheinungen in ihre Register und Schemata untergebracht, daß in der That die Versuchung nahe genug lag zu meinen, es bedürfe zur Entwicklung, zum Fortbestand der Welt eben nichts als diese Regeln und Gesetze, und eine lebendig fortwirkende, selbstthätig eingreifende Thätigkeit Gottes in der Welt sei nicht bloß unnöthig, sondern störend. Daß auch mit der Auffindung des Gesetzes das eigentliche Räthsel des Werdens und Geschehens in einer Erscheinung noch weit nicht aufgehellt, daß damit eigentlich noch nichts erklärt, sondern bloß unsrer Beobachtung eine Stütze gegeben ist, und daß deßhalb jedes Gesetz auf den ursprünglichen Setzer und seine leitenden Motive zurückverfolgt werden sollte, wird dabei meist übersehen.

So kam es, daß je weiter die Entdeckungen der Naturwissenschaft fortschritten, desto kleiner das Gebiet wurde, das dem schöpferischen Wirken Gottes noch übrig gelassen war. Hatte der alte Deismus und Rationalismus Gott noch das Sechstagewerk vollenden und die Welt erst nach beendigtem Schöpfungsprozeß unabhängig werden lassen, so nimmt der moderne die Dienste Gottes nur noch zur Erschaf-

fung der Urmaterie in Anſpruch. Mit dem Wort: „Am Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde“ beginnt und ſchließt zugleich ſeine Bibel. Irgend eine weitere ſpezielle Thätigkeit und Offenbarung Gottes iſt nicht mehr nöthig. Und warum? Die neuere Naturwiſſenſchaft hat ihn belehrt, daß die Welt ſich nicht nur als geſchaffen ſelbſt erhalten kann, ſondern daß auch zu ihrer Bildung und Geſtaltung die der urſprünglichen Materie innewohnenden (beziehungsweiſe ihr anerſchaffenen) Kräfte und Geſetze vollſtändig hinreichten. Da entſtund zuerſt vermöge einer innerlich nothwendigen Entwicklung irgendwo eine Urzelle, ein Urbläschen und dies wurde der Keim für den erſten Organismus; aus dieſen entwickelten ſich ſodann immer vollkommenere Lebensformen, immer höhere Pflanzen- und Thierarten, bis zuletzt aus dem vollkommenſten Affen Menſchen hervorgingen, — Alles ohne irgend eine ſpezielle Bemühung Gottes, bloß durch die der Natur immanenten Geſetze.

Die nähere Betrachtung dieſer dem Rationalismus ſo vielen Vorſchub leiſtenden Theorien gehört der (vielleicht ſpäter zu behandelnden) Frage nach der Abſtammung des Menſchengeſchlechts an. Hier ſei nur daran erinnert, daß, wie wir oben ſchon bemerkten, die Lehre, aus Unorganiſchem könne ſich Organiſches erzeugen, jetzt als beſeitigt zu betrachten iſt; ferner, daß den neueren Theorien vom Uebergang einer Gattung in die andere (Darwin), wenigſtens ihrem größeren Theil nach, die gewichtigſten Bedenken auf Grund unleugbarer Thatſachen entgegen ſtehen. Warum entſtehen denn nicht heute noch fortwährend neue Gattungen? warum haben die durch künſtliche Kreuzung gezüchteten nirgends eine längere Lebensfähigkeit? warum ſetzt die Natur ſelbſt überall ſo deutliche Schranken zwiſchen die einzelnen Arten, daß ſie ſich klar und ſcharf von einander abheben? warum bilden ſich nicht heute noch die niederen Pflanzen und Thierarten allmälig zu den höheren und letztere zum Menſchen herauf? warum können ſich jetzt noch ſo viele niedrigſte Organismen trotz ihrer Unvollkommenheit gegen die weiter fortgeſchritteneren erhalten? warum finden wir namentlich in den geologiſchen Erdſchichten nirgends unter den foſſilen Pflanzen und Thieren jene Mittelſtufen, die den Uebergang von den jetzt oft ſo weit von einander abſtehenden Arten gebildet hätten? Die Erdſchichten zeigen doch auf's Klarſte, „daß neue Arten ohne inneren genetiſchen Zuſammenhang entſtanden und vergingen.“ — Würde durch beſtändig

neue Abänderungen und Combinationen von grenzenloser Progression eine besondere Artenbildung nicht überhaupt eine Unmöglichkeit und die organische Welt ein chaotisches Durcheinander von Formen? Und wie besteht Darwin's Lehre vor der die Natur beherrschenden Teleologie, vor jenem Bildungstrieb, der auf ein Zukünftiges und noch Unsichtbares sich richtet? (s. oben S. 170. 190 ff.). Läßt überhaupt der „Kampf um's Dasein" nicht unzählige Eigenthümlichkeiten unerklärt? Wie mochte denn „der Kampf um's Dasein" beschaffen sein, in welchem das Veilchen blau und die Rose roth wurde? — —

Mit solchen und andern gewichtigen Gründen weisen die besonnensten unter den neueren Naturforschern jene Theorien zurück. *) Gingen aber die einzelnen Arten und Reiche nicht von selbst eines aus dem andern hervor, so ist klar, daß zur Herstellung derselben eine irgendwie vermittelte schöpferische Thätigkeit Gottes nöthig war. „Das Hervorkommen neuer Systeme aus den alten ohne Vermittlung der Macht Gottes ist absurd" (Newton). —

Lassen wir aber diese Fragen hier! Es steht in der That auch nur naturwissenschaftlich betrachtet heute nicht mehr gut mit jener ersten Voraussetzung, daß die Welt sich aus sich selber habe entwickeln können.

Wie steht es aber mit der zweiten, daß der Weltorganismus, so wie er ist, schlechthin vollkommen sei, so daß jedes Eingreifen Gottes störend wäre? Der ältere Rationalismus stellte den Satz auf: die Behauptung der Unvollkommenheit der Natur sei eine Anklage des Schöpfers. Er übersieht hiebei völlig den Unterschied zwischen der Welt an sich, wie sie aus Gottes Hand hervorging, und ihrem jetzigen Zustand. Können denn in Letzte-

*) Unter den Gegnern der Transmutationstheorie seien hier nur genannt: Pictet, Buckland, Sedgwick, Owen, Hitchcock („the Religion of Geology"), Agassiz (contributions to the natural history of the United States III.), Forbes, Falconer, Quatrefages, Rougemont; Andreas und Rud. Wagner („Agassiz' Prinzipien der Classifik. der organ. Körper — mit Rücksicht auf Darwin's Ansichten" 1860; „Zoologisch-anthropolog. Untersuchungen" 1861 u. A.), Joh. Müller, Göppert, Heer, Röper, Czolbe, Giebel („Der Mensch, sein Körperbau" ꝛc. 1868, worin Darwin's Theorie „ein Chaos von Unglaublichkeiten und unbewiesenen Dummdreistigkeiten" genannt ist); unter den älteren: Cuvier u. s. w.

ren nicht auch Störungen durch Schuld der Geſchöpfe gekommen ſein, die folglich dem Schöpfer nicht zur Laſt fallen? Iſt das Todesverderben im Gefolge der Sünde keine Wahrheit? Wird es nicht von der Erfahrung beſtätigt? Und kommen nicht auch in der unvernünftigen Welt genug Störungen und Hemmungen des Naturlaufs vor? Gibt es nicht Maſſen von phyſiſchen Uebeln? Und beſtätigt das nicht die Naturwiſſenſchaft überall, die zum Theil (wie jene o. g. Gegner der Zweckmäßigkeitslehre) ſich ſo viele Mühe gibt, Unvollkommenheiten in der Natur aufzuzählen, und zwar auch im Intereſſe der Leugnung der göttlichen Vorſehung? Sonderbar! In Einem und demſelben Intereſſe der Oppoſition gegen den bibliſchen Gottesbegriff wird von den Einen die ſchlechthinige Vollkommenheit des Weltorganismus behauptet, von den Andern eifrigſt ſeine Mangelhaftigkeit wenigſtens in Einzelnem erhärtet! Offenbar liegt hier die Wahrheit in der Mitte; es iſt die, daß die Welt der Vollendung entgegen geht. Eben deßhalb aber iſt ſie jetzt noch nicht vollendet. Die vollkommene Weisheit der Einrichtungen des Kosmos im Großen und Ganzen ſteht freilich außer Frage. Dies ſchließt aber das Eingedrungenſein von Störungen und Uebeln im Einzelnen noch nicht aus. Sie ſind eine Thatſache. Angeſichts derſelben von abſoluter Vollkommenheit reden, heißt wahrlich Abgötterei treiben mit der Natur!

Aber auch abgeſehen von den eingedrungenen Störungen, die ein ſtetes Eingreifen und Fortwirken Gottes doppelt nothwendig machen, vergegenwärtige man ſich doch die Stellung, in welche eine Welt Gott gegenüber geräth, wenn ſie die fortdauernde Wirkſamkeit Gottes ſo wenig mehr nöthig hat, daß dieſer in ihr Leben gar nicht mehr eingreifen darf. Dann iſt ſie ſo völlig unabhängig von Gott, daß ſie über die geſchöpfliche Schranke hinausgerückt iſt, daß ſie aufhört Kreatur zu ſein und ſelbſt ein Theil des Abſoluten, der Gottheit wird! — Die einſtige vollendete Welt wird allerdings keiner außerordentlichen, übernatürlichen Eingriffe Gottes mehr bedürfen, aber nur deßhalb, weil in ihr Alles von Gott erfüllt und von ſeinem Licht durchdrungen iſt. Auch da hört alſo die fortwährende Wirkſamkeit Gottes keineswegs auf; er kann nie ein Geſchöpf aus ſeinem geſchöpflichen Verhältniß, d. h. aus der Abhängigkeit von ihm ſelbſt entlaſſen, nicht einmal die vollendete, geſchweige die jetzige

unvollendete Welt. Oder wie soll denn diese für sich bestehen können, wenn sie doch nicht aus sich selbst entstanden ist? — Und wenn denn die Welt der einstigen Vollendung entgegengeht, soll dann diese auch von selbst eintreten? Dann wäre vollends klar, daß die Welt in keiner geschöpflichen Abhängigkeit mehr ist und aufhört, Kreatur zu sein. Oder will man hiebei dann inconsequenter Weise doch Gott wieder sich persönlich in den Weltlauf einmischen und denselben zu dem von ihm bestimmten Ziele führen lassen. Die Selbsterhaltung und Selbstvollendung der Welt ist so gut unmöglich, wie ihre Selbsterschaffung. Entweder ist die Welt Kreatur, von Gott erschaffen, dann ist und bleibt sie auch von Gott abhängig, seinem Walten und Wirken stets offen und unterworfen; oder sie ist selbständig und entwickelt sich bloß nach ihren eigenen Gesetzen, dann ist sie aber auch von Ewigkeit her so gewesen, und die Idee Gottes als persönlichen Weltschöpfers ist aufzugeben. —

Sehen Sie hier schon die widerspruchsvolle Halbheit des Deismus: Gott soll lebendig persönlich sein und doch nichts wirken außer der Schöpfung; die Welt soll geschaffen und doch wieder ganz selbständig sein! Ueber diesen Widerspruch mußte die Wissenschaft nothwendig hinausdrängen, und entweder den lebendigen Gott in ein fortwährendes, lebendig wirksames Verhältniß zur Welt setzen (Theismus), oder um die Selbständigkeit der Welt consequent durchzuführen, das persönliche Leben Gottes aufgeben (Pantheismus). Daher hat sich schon im Anfang dieses Jahrhunderts die Philosophie vom Deismus und Rationalismus abgewandt und diesen ehemaligen Bundesgenossen mit zum Theil sehr harten Worten abgefertigt *), wie auch heute wieder Strauß über „die Halben," die auf halbem Standpunkt Stehenbleibenden, mit beißender Kritik sich lustig macht. Von einem der Welt fernen und dennoch lebendigen Gott kann in der That jetzt nicht mehr ernstlich die Rede sein; der Streit ist heute fast nur noch zwischen

*) Man vergleiche, was z. B. Hegel in der Abhandlung „Glauben und Wissen" im kritischen Journal von Schelling und Hegel II. S. 1 sagt: „seit sich die Geistlosigkeit und Gemeinheit gesunden Menschenverstand und Moralität zu nennen angemaßt hat, so setzt sie ihrer eigenen Nichtswürdigkeit und Unverschämtheit keine Grenzen mehr, und man kann nicht umhin, diese Moralitätshaut für das Schlechteste zu halten, worin sich noch die eitle Unwissenheit gehüllt hat." —

dem Gott der Bibel und einer pantheistisch-materialistischen Weltanschauung. —

c. Das zeigt sich vollends deutlich, wenn wir auch noch auf die dritte Seite einen Blick werfen, auf die Consequenzen des deistischen Gottesbegriffs für die menschlich-sittliche Welt. Da ist unser dritter Haupteinwurf der: wie Gott seine Göttlichkeit, die Welt ihre Kreatürlichkeit, so verliert hiebei auch die sittliche Welt ihren Halt und Boden, ihren Hebel und Zügel, die Religion ihren innersten Nerv, die Geschichte der Welt und der Individuen den einzigen Schlüssel ihres Verständnisses. Und das Alles einfach deßhalb, weil der Gott der Deisten, wie wir oben sahen, aufhört, der Heilige und Gütige, die lebendig sich bezeugende und mittheilende Liebe, die alles leitende allweise Vorsehung zu sein. Was soll die Ordnung aufrecht erhalten in der sittlichen Welt, in der doch mit Freiheit begabte Geschöpfe schalten und walten, wenn Gott sich nicht um alles Einzelne kümmert, das drin geschieht? Wer an die Ordnung in der Welt glaubt, muß auch an eine Vorsehung im Kleinen, im Einzelsten glauben. Auch ein auf die Erde fallender Sperling, geschweige irgend eine That eines sittlichen Wesens brächte Unordnung in das Ganze, wenn es ohne den Vater im Himmel geschähe!

Und sagt man, es sei des Menschen als eines freien Wesens unwürdig, so streng in Allem beaufsichtigt und von der Hand Gottes umschränkt zu sein, so ist das freilich sehr menschlich geredet; in der Emanzipationslust frei zu werden von der unbequemen Aufsicht und Leitung Gottes haben wir wohl das innerste Motiv dieser Weltanschauung vor uns. Und wem auch von Ihnen der Glaube an eine spezielle Vorsehung Gottes schwer wird, der möge sich vor Allem prüfen, ob nicht vielleicht innere Gründe sehr spezieller Art eine spezielle Vorsehung ihm unliebsam machen, — womit ich jedoch nicht sagen will, daß dies überall der Fall sein müsse. Aber man sehe doch, welche trostlose Folgen für unser ganzes sittlich-religiöses Leben und Streben die Leugnung einer speziellen Vorsehung hat! Alles, was um uns her geschieht, hat doch Einfluß auf unser Leben. Kümmert sich Gott nicht um Alles, so liegt ihm unser Wohl wenig am Herzen. Einem Vater ist aber auch das Steinchen nicht unwichtig, womit sein Kind spielt, und Gott sollte theilnahmlos bleiben bei irgend etwas, das

auf unser Leben Bezug hat? Wenn nicht sich selbst und seiner absoluten Vollkommenheit, so wäre Gott doch uns und unsrem unsterblichen Geist eine stets aufmerksame Theilnahme schuldig. Wer Gott dem Weltlauf unthätig zusehen läßt, der hat keine Ahnung von dem unendlichen Werth einer Menschenseele, von der Wichtigkeit, die sie und ihr Thun in Gottes Augen haben muß.

Kümmert sich aber Gott nicht bei allem meinem Thun und Leiden um mich, dann kann er wahrlich auch nicht verlangen, daß ich mich dabei viel um ihn kümmere. Mit andern Worten: dann ist meinem religiös-sittlichen Leben und Bewußtsein der innerste Nerv abgeschnitten. Denn ist Gott nicht mehr der überall Nahe, dessen Auge über mir wacht, dessen Liebe in mein Leben leuchtet, sondern der unendlich Ferne, so ist er mir weder ein Sporn zu sittlichem Handeln, noch ein Trost für meine Leiden, so ist er mir kein Schutz mehr gegen das Böse und das Uebel, keine Zuflucht in der Noth, so ist weder Gottesfurcht noch Gottvertrauen das leitende Prinzip meines Lebens. Da weiß ich nicht mehr, ob er meine Gebete und Seufzer hört, ich kann ihm nicht klagen, ich kann ihn nicht fragen, ja ich kann nicht einmal eine einstige Vergeltung mit Grund hoffen, sie setzt ja voraus, daß Gott Acht habe auf alles Einzelne. Was nützt mir ein solcher Gott? Ich kann ihn nicht brauchen! Denn „ein Gott," sagt Luther schön, „heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöthen." Kann ich dies Vertrauen zu Gott nicht haben, so hilft er mir wenig, und der innerste Trieb meines religiösen Gefühls muß verkümmern!

In der That, wer an eine Gebetserhörung glaubt, muß auch an eine sich auf alles Einzelne erstreckende Vorsehung glauben. Und ist denn nicht die ganze Geschichte des Reiches Gottes voll von speziellen Gebetserhörungen, von Errettungen aus der Noth durch sichtliche Fügungen Gottes, von wunderbarem Schutz der Kinder Gottes in Gefahren, wie auch von gerichtlichem Eingreifen Gottes, von speziellen Heimsuchungen für spezielle Frevel? Ist am Ende nicht schon das Dasein der Kirche Christi auf Erden, ihr Stehengebliebensein in tausend Stürmen Beweis genug für die spezielle Vorsehung Gottes? Und liefert nicht heute noch das tägliche Leben der Christen genug thatsächliche Beweise für das

gnädige und richterliche Walten Gottes nicht bloß über, sondern in der Welt, mitten unter den Menschen? Können nicht auch aus Ihrer Mitte, verehrte Zuhörer, Einige als lebendige Zeugen hiefür aufstehen? Will man die theuersten Erfahrungen aller Kinder Gottes von seiner Nähe und Hilfe in allen Zeiten ohne Weiteres in's Reich der Phantasie verweisen, und Angesichts der sittlichen Größe der alten Glaubenshelden es für möglich halten, daß in diesem Stück phantastische Vorstellungen und fortwährende Selbsttäuschungen mit dem hellen Licht ihrer geistlichen Erkenntniß zusammen bestunden? Wohlan, so wird man bald genug erkennen müssen, daß man für das Verständniß der Welt und ihrer Geschichte, wie der Lebensführungen jedes Einzelnen den Schlüssel verloren hat! Ohne die Alles leitende und mit heiligem Arm den Weltlauf seinem Ziel entgegenführende Vorsehung Gottes steht die Welt und ihre Geschichte im Ganzen und Einzelnen wie früher vor dem Pantheisten, so auch vor dem Deisten und Rationalisten als Ein ungelöstes Räthsel da, das sich je länger je mehr verdunkelt und verwirrt! Aber selbst dann noch könnte man den Gott und Welt Trennenden wenigstens hinweisen auf sein Gewissen und sagen: da hörst du Gott reden und mahnen, da steht Gottes Wille, Gott selbst nicht in unendlicher Ferne, wie du wähnst, sondern mitten in der Welt, in der werdenden Geschichte, mitten in deinem eigenen Herzen! — Denn „er ist nicht ferne von einem Jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir.“ —

Es ist daher im Ganzen auch nicht viel gewonnen, wenn der Rationalismus in seiner neusten Form die Möglichkeit der Einwirkung Gottes auf die Welt dadurch zu erweitern, zu vermannigfachen sucht, daß er sagt, Gott könne durch die dreifache Oekonomie der Natur, der sittlichen Welt und des Reiches Gottes auf uns wirken, aber auch nur durch sie*). Denn ob die Wirksamkeit Gottes an den starren Schematismus Einer oder dreier unabänderlicher Ordnungen gebunden ist, macht am Ende nicht viel Unterschied. Die Lebendigkeit und Freiheit Gottes und mit ihr auch das sittliche und religiöse Leben des Menschen sind in beiden Fällen auf das Aeußerste beschränkt und gefährdet.

*) Vergl. besonders A. Schweizer, „christl. Glaubenslehre nach protestant. Grundsätzen.“

Was nützt es, Gott die drei Finger der Naturordnung, der sittlichen Weltordnung und Reichsordnung zu unsrer Berührung frei zu lassen, wenn ihm sonst die Hände gebunden bleiben? Was nützt es, zu zeigen, daß in der großen Spieluhr des Weltlaufs nicht Eine oder zwei, sondern drei verschiedene Walzen eingesetzt sind, wenn doch bei der Bewegung auch dieser drei an Takt und Melodie schlechthin nichts mehr zu ändern ist? — Nein, ist Gott der Lebendige, der Heilige, der Barmherzige, der Treue, so muß er auch in der von ihm geschaffenen Welt sich seine freie Bewegung unverkümmert vorbehalten haben. Soll er Herr bleiben im eigenen Hause, so kann er sich nicht eingemauert haben in unabänderliche Ordnungen, durch die ihm für alles Detail der Weltentwicklung sein Wirken von Ewigkeit vorgeschrieben wäre (vergl. unten die Leugnung des Wunders). Er muß namentlich seine Weltregierung stets *nach dem sittlichen Verhalten der Menschen einrichten und auch den Naturlauf diesem Verhalten beständig anpassen.* Wo nicht, so ist auch der Mensch nicht wahrhaft frei, so bleibt auch er mit Allem, was er thut, mit seinem Wohl- oder Uebelverhalten nur in Gottes vorausbestimmter Ordnung, so ist auch sein Fall, seine Sünde in dieser Ordnung gegründet, wie jene Rationalisten zum Theil auch offen erklären. Damit gelangen wir zu einem starren Determinismus, der den sittlichen Werth oder Unwerth unsrer Handlungen aufhebt.

Und wie unserm sittlichen, so ist dann auch unserm *religiösen* Bewußtsein die innerste Lebensader unterbunden. Hängt Gott nur durch jene drei Ordnungen mit dem Menschen zusammen, so sind diese auch für den Menschen die einzige Brücke, um zu Gott zu gelangen. Das genügt aber seinem religiösen Bedürfniß nicht. Dasselbe verlangt eine *persönliche* und unmittelbare, nicht erst durch starre Ordnungen vermittelte Verbindung mit Gott. In der Religion d. h. in der Gottesgemeinschaft, zumal in der christlichen Form derselben, in der Gotteskindschaft, gibt sich der Mensch persönlich und unmittelbar Gott hin, und unmittelbar und ungehindert will er darum auch von Gott empfangen für sich und seine persönlichen Bedürfnisse. Seine „Seele dürstet nach Gott, nach dem *lebendigen* Gott," der nicht nach *außer*, sondern nur nach *in* ihm liegenden heiligen Gesetzen in lebendig freier Bewegung wirkt und sich mittheilt. —

[illegible] daß Gott lebendig sein und [illegible]: daß er die [illegible] daß er heilig sein und [illegible] im Einzelnen [illegible] Vergeltung glauben [illegible] geschieht, unter [illegible] daß er die Welt geschaffen [illegible] entbehrlich sein; daß [illegible] völlig unabhängig [illegible] Ebenbild schaffen [illegible] durch eine [illegible] und Vorsehung; daß er dem Menschen [illegible] persönlichen Umgang [illegible] nicht entgegen kommen [illegible] daß ich zu Gott beten [illegible] Spezielles darauf thun soll. daß [illegible] Ineinandergreifen der [illegible] allgemeinen Ordnungen, [illegible] Fürsorge für die [illegible] bleibt, die letztere [illegible] Menschengeschichte [illegible] leuchtender Spuren [illegible] die Annahme eines speziellen [illegible] Gottes auf unser Leben: daß ich also um Einem Räthsel zu entgehen, tausend andere schaffen soll: — daß Gott das unendlich große Schöpfungswunder verrichten, nachher aber kein Wunder mehr soll thun dürfen: daß ich jetzt an nichts Uebernatürliches und Wunderbares mehr glauben soll, während ich als Mensch doch selbst ein Wunder bin, das aus bloßen Naturgesetzen schlechthin nicht zu erklären ist: — das nenne ich die Irrationalität des Rationalismus, die Unvernunft des Vernunftglaubens! —

In der That, verehrte Zuhörer, ich darf Sie nur fragen: wer steht unsrem unmittelbaren Gefühl nach höher, wer denkt und fühlt erhabener, religiöser und tiefer: der, welcher den Schöpfer vor die Thüre seines eigenen Hauses setzt und ihm keinerlei spezielle Intervention in die Angelegenheiten desselben gestatten will, weil er glaubt, völlig sich selbst genügen zu können, oder der, dem das heilige Walten und die lebendig wirksame

Nähe Gottes so tief durch die Seele zittert, daß er den Finger Gottes sieht oder ahnt in Allem, was geschieht, den Hauch seiner Liebe spürt in jeder Gabe, die ihm zufließt, und überwältigt von dieser unendlichen Herablassung Gottes gegen jede einzelne Seele ausruft: „was ist der Mensch, daß du sein gedenkest, und des Menschen Kind, daß du dich seiner so annimmst?“ — „Fasse meine Thränen in deinen Sack; ohne Zweifel, du zählest sie.“ — „Siehe, der Hüter Israel schläft noch schlummert nicht?“ — Halten Sie das einfach gegen einander, so ist der Streit bald entschieden! —

Etwas Wahres liegt übrigens auch im deistisch-rationalistischen Gottesbegriff. Wir dürfen das wieder nicht verkennen. Er erkennt Gott als persönliches Wesen und als Weltschöpfer an, und er bringt gegenüber der pantheistischen Vermischung Gottes und der Welt mit vollem Recht darauf, daß Gott seinem Wesen und Willen nach als gesondert von der Welt zu denken ist. Nur überspannt er diese Sonderung und macht sie zu einer völligen Trennung, wodurch Gott aufhört lebendiger Gott und die Welt aufhört, von ihm abhängige Kreatur zu sein.

Aber auch darin, daß der Deismus das Eingreifen in den Gang des Weltlaufs leugnet, liegen einige Wahrheitsmomente. Vor Allem das, daß das Eingreifen Gottes in die Welt kein willkürliches sein kann und darf. Es ist in der That nie ein plan- und regelloses, sondern allezeit ein heiliges, zu heiligen Zwecken und deßhalb nach inneren Gesetzen erfolgendes. Aber diese Gesetze sind eben innere, in Gott selbst und seinem heiligen Wesen liegende, nicht äußere, von ihm unabhängige, ihm aus der Welt entgegentretende und eine Schranke für ihn bildende. Deßwegen ist er trotz dieser inneren Gesetze frei und nicht gebunden.

Es ist ferner wahr, daß Gott bei seinem Wirken und Walten die von ihm selbst in die Welt gelegten Ordnungen nicht stören kann und darf. Das läßt ihn aber auch die Schrift nie thun. Er ist und bleibt auch nach ihr ein Gott der Ordnung. Aber gerade weil er dies ist, so kann er nicht in gleichgiltiger Ruhe verharren, sondern muß eingreifen — nicht in die Ordnung, um sie zu stören, sondern in die Unordnung, in die durch Schuld der Menschen gestörte Ordnung, um sie durch sein heiliges und heilendes Einwirken wiederherzustellen. Dies wird uns die Betrachtung des Wunders noch genauer zeigen.

Es iſt ferner wahr, daß Gott ſein Weltregiment, ſeine Leitung aller Dinge in der Regel nicht auf außerordentlichem Wege, durch wunderbare Eingriffe in die Dinge ausübt, ſondern vermittelſt der in die Dinge gelegten Kräfte, Geſetze und Ordnungen, daß er die Umſtände und die Menſchen dabei gebraucht. Aber gerade deßhalb iſt ſeine Allgegenwart und Allwirkſamkeit, ſeine ſpezielle Vorſehung in der Welt um ſo nöthiger. Und daraus, daß er die von ihm geſchaffenen Kräfte und Geſetze in der Welt gebraucht, folgt noch nicht, daß er ſchlechthin an ſie gebunden ſei und keine andern Mittel und Wege mehr habe, um auf die Welt einzuwirken.

Es iſt endlich wahr, daß Gott den von ihm geſchaffenen Daſeinsſphären eine relative Selbſtändigkeit verliehen hat, durch die in ſie gelegten Geſetze und Kräfte, nach denen ſie ihren ſteten Gang weiter gehen; aber dieſe Kräfte und Geſetze ſind doch nur ein ſteter Ausfluß ſeines Willens, und hören auf, ſobald dieſer ſich ändert; deßhalb bleibt die Welt in ihrem Beſtehen doch in jedem Augenblick unbedingt von Gott abhängig. — Ebenſo iſt es in Bezug auf die vernünftigen Geſchöpfe wahr, daß Gott ſeiner Wirkſamkeit eine Selbſtbeſchränkung auferlegt hat, um die menſchliche Freiheit aufrecht zu erhalten, daß er alſo in der That oft lange nicht eingreift, ruhig zuſieht und zuwartet und uns ſchalten und walten läßt, als wären wir völlig Herren im Haus. Das iſt aber nichts Anderes als ſeine Geduld und Langmuth, ſeine weiſe Zulaſſung, bei der er jedoch nie unthätig iſt, ſondern nur im Verborgenen ſeine Vorbereitungen zum ſpäteren Einſchreiten trifft. Aus dieſen Eigenſchaften Gottes folgt aber nicht, daß er ſich um uns nichts kümmere oder daß es keine ſpezielle Vorſehung gebe, ſondern nur, daß unſre Freiheit kein Schein, ſondern eine Wahrheit iſt!

Wenn daher der Deismus dieſe in ihm liegenden Wahrheitsmomente einſeitig überſpannt, Gott der Welt gegenüber zur Unthätigkeit verurtheilt und die Welt von Gott lostrennt, dann behält gegen ihn wieder der Pantheismus mit ſeiner Wahrheit Recht, daß Gott ein in der Welt allgegenwärtiger und ſtets allwirkſamer iſt, wie umgekehrt gegen die Einſeitigkeit des Pantheismus, die Gott ganz aufgehen läßt in der Welt, der Deismus Recht behält mit ſeiner Sonderung Gottes als eines perſönlichen Weſens und Willens von der Welt. Pantheismus und Deismus

verhalten ſich daher ſo zu einander, daß Einer den Andern vernichtet in ſeiner Einſeitigkeit, aber auch ergänzt in ſeiner Wahrheit. Laſſen wir das Falſche weg, worin beide ſich gegenſeitig zerſtören, und nehmen dagegen die beiderſeitige Wahrheit zuſammen, vom Pantheismus die ſtete Wirkſamkeit Gottes in der Welt, vom Deismus ſein perſönliches Sein über der Welt, ſo haben wir den bibliſchen Gottesbegriff.

IV.

Der bibliſch-chriſtliche Gottesbegriff.

Wir ſind ſeither den einzelnen nichtbibliſchen Gottesbegriffen nachgegangen und haben ſie in ihrer wiſſenſchaftlichen Unhaltbarkeit zu erkennen geſucht, ohne unſern Blick zu verſchließen gegen die dennoch in ihnen liegenden zerſtreuten Wahrheitselemente. Nach Abwehr der falſchen gehen wir nun zur poſitiven Darlegung des *bibliſch-chriſtlichen Gottesbegriffs* als des einzig wahren und wiſſenſchaftlich haltbaren über. Wir brauchen hiebei nur die bereits im Bisherigen angelegten Fäden zuſammenzuziehen. Denn die Wahrheit dieſes Gottesbegriffs läßt ſich einfach daran zeigen, daß er *alles das ausſchließt, was wir an den ſeitherigen Gottesbegriffen als falſch erkannten, dagegen alles das in ſich vereinigt, was von zerſtreuten Wahrheitselementen in jenen andern Gottesbegriffen enthalten iſt.* Unſere Aufgabe iſt aber hiebei eine doppelte. Wir haben theils den *bibliſchen Theismus* oder den bibliſchen Gottesbegriff überhaupt darzulegen und die volle Wahrheit ſeiner inneren Momente nachzuweiſen, theils die Vollendung dieſes bibliſchen Theismus im *chriſtlich-trinitariſchen* Gottesbegriff zu rechtfertigen und ſomit letzteren als die vollkommenſte, tiefſte und höchſte Anſchauung von Gott zu begründen.

1. Der bibliſche Theismus.

Die bibliſche Anſchauung von Gott iſt die *theiſtiſche*, d. h. diejenige, welche zugleich die Ueberweltlichkeit und Inner-

weltlichkeit Gottes, jene ſeinem Weſen, dieſe ſeinem Willen und ſeiner Macht nach feſthält, die alſo den Theos (Gott) ebenſo als perſönliches Weſen von der Welt und den Menſchen unterſcheidet, wie andrerſeits ihn als lebendig wirkſames Weſen in unmittelbare perſönliche Verbindung mit der Welt und den Menſchen ſetzt durch ſeine ſich ſchlechthin auf Alles erſtreckende Vorſehung. Dieſe Anſchauung iſt im Weſentlichen ſchon in dem erſten Vers der h. Schrift ausgeſprochen: „am Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde", und ſo auch im apoſtoliſchen Glaubensbekenntniß: „ich glaube an Gott, Vater, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde". Laſſen Sie mich Ihnen kurz zeigen, wie in dieſen und andern Beſtimmungen der h. Schrift alles Falſche der früher betrachteten Gottesbegriffe ausgeſchloſſen iſt.

Gegen den Atheismus, was wir kaum zu erwähnen nöthig haben, lehrt die Schrift hier und überall den von Ewigkeit her ſeienden, vor Himmel und Erde geweſenen, den anfangsloſen Gott, durch deſſen ſchöpferiſches Wirken ein Zeitanfang erſt geſetzt wurde, ja den abſolut und ſchlechthin ſeienden Gott, der da ſpricht: „Ich bin, der ich bin" (2 Moſ. 3, 14 vergl. unten), der den Grund ſeines Seins in ſich ſelbſt hat und darum ſein und immer geweſen ſein muß, den unveränderlich Lebendigen, „der das Leben hat in ihm ſelber und ſo auch dem Sohn gegeben hat, das Leben zu haben in ihm ſelber" (Joh. 5, 26), „der da iſt, der da war und der da kommt" (Offb. 1, 4. 8).

Gegen den Materialismus iſt in jenem erſten Schriftwort ausgeſprochen: die Materie iſt nicht ewig, ſie hat einen Anfang genommen mit der Zeit, Himmel und Erde ſind am Anfang geſchaffen worden. Deßhalb iſt auch die Materie nicht Gott ſelbſt; denn er iſt vor ihr, ſie entſteht erſt durch einen Akt ſeines Willens; und er iſt von ihr zu unterſcheiden nicht bloß der Zeit, ſondern auch dem Weſen nach: „Gott iſt Geiſt" (Joh. 4, 24), ein denkendes Weſen, z. B. „deine Gedanken ſind ſo ſehr tief" (Pſ. 92, 6), „ſeines weiſen Denkens iſt kein Ende" (Pſ. 147, 5 genau überſetzt) und dergl. (ſ. unten).

Ebenſo wird von der Schrift gegenüber dem Pantheismus und ſeiner Vermiſchung Gottes und der Welt, ſeiner Annahme der Weſensidentität beider gleich durch jenes erſte Wort Gott als vor und über der Welt ſeiend, als ſeinem Weſen

nach von ihr gesondert, als unabhängig von ihr existirend dargestellt: „am Anfang schuf Gott — Himmel und Erde". Gott ist, ist schlechthin und anfangslos, die Welt wird. Sie ist abhängig von ihm, nicht er von ihr. Denn sie wird durch ihn, nicht aus ihm. Jede emanatistische Theorie, wonach die Welt und ihre Entwicklung ein nothwendiger Ausfluß des göttlichen Wesens sein soll, sei es in altindischer oder in modern pantheistischer oder irgendwelcher Form, ist vornweg ausgeschlossen durch das Wort schuf, welches besagen will, daß das Dasein der Welt nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Willen Gottes stammt, daß ihre Hervorbringung nicht eine Nothwendigkeit, sondern eine freie That Gottes war, der somit seinem Wesen nach schlechthin von der Welt zu unterscheiden ist als denkendes, wollendes, lebendig wirksames, als persönliches Wesen. — Durch die ganze Schrift hindurch, haben wir gesehen, redet denn auch Gott als ein Ich, als eine Person mit eigenem Willen und Bewußtsein, als ein Wesen, das nicht erst, wie Hegel meint, im Menschengeist zum Selbstbewußtsein gelangt, sondern ein solches besitzt vor und unabhängig von dem Menschen. So wenig ist Gott erst aus uns nach der Schrift, daß vielmehr umgekehrt wir aus Gott sind. So wenig ist Gott nach ihr ein bloß sachliches Sein oder eine Idee, daß er vielmehr die höchste Persönlichkeit, d. h. absolutes Selbstbewußtsein und absolute Freiheit, nicht bloß ein Ich, sondern das absolute, nur durch sich selbst bestehende Ich ist, mit dem schlechthin nichts identisch ist, die Urpersönlichkeit, aus der alles persönliche Leben, alles Bewußtsein, auch unser Ich herstammt, der allein das wahre volle Sein zukommt, während wir Einzelpersönlichkeiten noch in stetem Werden sind, — die deßhalb auch von uns zu unterscheiden ist, weil sie vor und über Allen existirt (1 Mos. 2, 7; Ephes. 4, 6). Während der moderne Pantheismus sagt, wie z. B. ein bekannter Professor unter sein Bild schreibt: „unser Gott ist ein immanenter Gott und sein wahrer Geist ist nur der Menschen Geist", spricht der Gott der h. Schrift: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken" (Jes. 55, 8), also ist sein Geist nicht unser Geist. Er durchforscht mit seinem Ich unser Ich, mit seiner Erkenntniß unsre Gedanken, z. B. „Du erforschest mich und kennest mich, — Du verstehest meine Gedanken von ferne" (Ps. 139), „Der Herr weiß die Gedanken der Menschen" (Ps. 94, 11 und oft). Er ist sich auch seiner eigenen Gedanken und Werke

vollkommen bewußt: „Ich weiß wohl, was ich für Gedanken über euch habe“ (Jer. 29, 11), „Gott sind alle seine Werke bewußt von der Welt her“ (Apgesch. 15, 18). Ja selbst wenn er in seinem Geist sich dem Menschen mittheilt, vermischt er sein Bewußtsein nicht mit dem des Menschen: „Der Geist (Gottes) gibt Zeugniß unsrem Geist“ (Röm. 8, 16).

Gegen die falsche deistische und rationalistische Trennung Gottes und der Welt endlich statuirt die Schrift schon in jenem ersten Wort die völlige Abhängigkeit der Welt und ihrer beiden Theile, Himmels und der Erde, von dem Willen Gottes, der ihr das Dasein gab. Darauf weisen schon die allgemeinen Gottesnamen der Schrift, welche die Kraft und Macht (elohim, el, eloah), sowie die Herrschaft (adon, adonai) Gottes ausdrücken, und ebenso seine wesenhafte Einheit (gegenüber dem Polytheismus 5 Mos. 6, 4) als die in ihm liegende Lebensfülle (daher der Plural elohim, vergl. unten die Trinitätslehre) andeuten, daher auf Elohim jede allgemeine Wirksamkeit Gottes in der Welt, in Schöpfung, Erhaltung und Regierung zurückgeführt wird. Als das absolut einfache und zugleich vielfache Leben gibt er sich uns im ganzen All wie im Einzelsten zu schauen und zu fühlen. Er ist daher der im höchsten Sinne Lebendige und lebendig Wirksame, der die Welt nicht nur schuf, sondern auch fortwährend trägt und erhält: „Er trägt alle Dinge mit seinem kräftigen Wort“ (Hebr. 1, 3), der allgegenwärtig Alles durchdringt und „Jedermann Leben und Odem allenthalben gibt“ (Apgesch. 17, 25), dessen die Welt zu jedem Augenblick ihres Bestehens so sehr bedarf, daß alles Leben aufhörte, sobald er sich zurückzöge: „verbirgst du dein Antlitz, so erschrecken sie, du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder zu Staub“ (Ps. 104, 29). Sagt der Deismus: der Schöpfer hat sich zurückgezogen von seinem Werk und ist nun fern von der Welt, so spricht dagegen die Schrift: „er ist nicht ferne von einem Jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir“ (Apgesch. 17, 27—28). Er ist nicht bloß unser Schöpfer, sondern auch nach einer Seite hin der unsres Thuns (Ps. 139, 5), der Lenker der Herzen, der das Wollen und Vollbringen alles Guten schafft (Phil. 2, 13). Meint der Deist, die Vorsehung Gottes erstrecke sich nur auf die Welt im Ganzen, auf das Große und Allgemeine, so sieht dagegen der Gott der h. Schrift „aller Menschen Kinder und merket auf alle ihre Werke“

(Pſ. 33, 13—15); er iſt der Menſchenhüter, der nicht ſchläft noch ſchlummert, der auf jeden Seufzer achtet, der die Haare unſres Hauptes zählt und auch keinen Sperling auf die Erde fallen läßt ohne ſeinen Willen, deſſen Vorſehung ſich alſo auch auf das Kleinſte erſtreckt.

Noch mehr ergibt ſich dieß aus dem Namen *Jehovah* (bei Luther „der Herr"). Wie auf Elohim die allgemeine Wirkſamkeit Gottes in der Welt, ſo wird auf Jehovah faſt ausnahmslos jede göttliche Thätigkeit, die ſich auf die theokratiſche Offenbarung bezieht, zurückgeführt. Jehovah iſt der ſeinem Volk ſich beſonders offenbarende Bundesgott Iſraels. 2 Moſ. 3, 13—15 iſt der Name erklärt: „Ich bin, der ich bin, ich werde ſein, der ich ſein werde", der abſolut *Selbſtändige und Beſtändige*, der ſich fortſchreitend als Gott erweiſt und offenbart in der Beſtändigkeit ſeines Weſens, Wiſſens, Willens, Vermögens, der Erſte und der Letzte durch alle Epochen der Offenbarung hindurch, der da iſt und der da war und der da kommt. Er iſt alſo nicht bloß der, der ohne Anfang und Ende ſich ſelber gleich und genug iſt, der Grund ſeiner ſelbſt, der frei aus ſich Handelnde, ſeiner ſelbſt ganz Mächtige, ſondern auch der für ſein Volk ewig bleibt, wie er von Anfang an ſich ihm erzeigte, und Alles erfüllt, was er verheißt oder droht, der *Treue* und *Wahrhaftige* (Pſ. 33, 4; 4 Moſ. 23, 19), der feſte Hort und Fels für Alle, die auf ihn trauen (Pſ. 18, 2—3; Jeſ. 26, 3—4; 5 Moſ. 7, 9—10; Joſ. 23, 14—16; 1 Kön. 8, 56; 2 Kön. 10, 10). Dieſer ewig lebendige, Eine Herr, iſt als der „*Heilige* in Iſrael" (Pſ. 71, 22; 89, 19; Jeſ. 1, 4) freilich abgeſondert von allem Endlichen und Unreinen, aber als der *Heilige* kann und darf er auch andrerſeits ſo wenig von den menſchlichen Angelegenheiten ſich fern halten, der Weltentwicklung ſo wenig gleichgiltig zuſehen, daß er vielmehr dieſelbe im Ganzen und Einzelnen lenkt nach ſeinen heiligen Zwecken und Abſichten, daß er nach der Offenbarungsſeite ſeines Weſens (vergl. oben S. 121 ff.) *ſelbſt eintritt* in die werdende Entwicklung der Dinge, um ſie in freiem, ſelbſtändigem, aber auch ſtets mit ſich übereinſtimmendem Walten dem von ihm beſtimmten Ziele zuzuführen.

Der Name Jehovah iſt daher für ſich allein ſchon eine Widerlegung des Deismus. Wenn dieſer ſpricht: Gott hat nur Ein Mal gewirkt in der Schöpfung, ſeitdem geht die Welt ihren Gang von ſelbſt weiter, ſo ſpricht dagegen Chriſtus: „mein Vater *wirket*

bisher (bis hieher) und ich wirke auch; — der Sohn kann nichts von ihm selber thun, denn was er siehet den Vater thun, denn was derselbige thut, das thut gleich auch der Sohn" (Joh. 5, 17. 19—21). Erklärt jener von seinem Gott, Wunder seien ihm ein Ding der Unmöglichkeit, so sagt die Schrift von dem Ihrigen: „bei Gott ist kein Ding unmöglich" (Luc. 1, 37). Sagt jener, Gott könne sich nicht auf besondere, übernatürliche Weise offenbaren und mittheilen, so lehrt dagegen die Schrift: „nachdem Gott vorzeiten manchmal und auf mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn" (Hebr. 1, 1 ff.). Sie stellt Gott dar, als den der die Liebe ist, der sich daher auch fortwährend selbst mittheilen muß, und der sich auch stufenweise immer heller und voller offenbarte, bis in Christus seine ganze Fülle erschien, der sich auch jetzt noch durch seinen Geist zu erkennen, zu fühlen, zu genießen gibt, — kurz der jeden Augenblick auf tausendfache Weise in Wechselbeziehung und Wechselwirkung zu den Menschen tritt, und nicht bloß über, sondern auch in der Welt ist und waltet, von dessen Thron der Lebensstrom auf das Erschaffene ausfließt, und Blitze, Stimmen und Donner ausgehen nach allen Seiten (Offb. 4, 5; 11 19).

Das ist der lebendig persönliche, allwirksame Gott der h. Schrift, der allgegenwärtig in der Welt wirkt und doch zugleich als der Eine, absolut Freie und Selbständige in ewiger Majestät über ihr thront. Von Anfang bis Ende, d. h. von seinen englischen Ursprüngen im 17. Jahrhundert an bis in seine heutigen rationalistischen Ausläufer ist die ganze Tendenz des Deismus darauf gerichtet, Gott und die Welt zu trennen; in der h. Schrift dagegen ist von Anfang bis Ende, vom ersten bis zum letzten Kapitel der heilige Gott darauf bedacht, sich in Gnade und Gericht immer tiefer, eingehender, herablassender mit der Welt und den Menschen zu verbinden (Hos. 2, 19—20). Vom Schweben des Geistes Gottes auf den Wassern der Schöpfung (1 Mos. 1, 2) bis zum Wohnen Gottes unter den Menschen im neuen Jerusalem (Offb. 21, 3 ff.) sucht sich das Leben aus Gott immer völliger auf Erden einzubürgern und zwar durch den, in welchem ein ewig unauflösliches, persönliches Band zwischen Gott und dem Menschen geknüpft ist, durch Christus und den h. Geist. —

Sie ſehen hieraus, daß wir in der That berechtigt waren, die andern Gottesbegriffe früher als *nichtbibliſche* zu bezeichnen, und ebenſo, daß das, was wir als falſch erkannten am Pantheismus und Deismus, dort die Vermiſchung, hier die Trennung Gottes und der Welt, bei dem bibliſchen Gottesbegriff ausgeſchloſſen iſt. —

Sehen Sie nun aber auch, wie die in den andern Gottesbegriffen *zerſtreuten Wahrheitsfunken in der bibliſchen Anſchauung von Gott in Ein helles Licht zuſammenlaufen*.

Der *Atheismus*, der freilich die Lüge ſelbſt iſt und daher auch nicht einen Funken von Wahrheit in ſich trägt, ſtützt ſich darauf, daß von Gott nichts zu ſehen ſei. Nach der Schrift iſt Gott wirklich der Unſichtbare (1 Tim. 1, 17; Joh. 1, 18). Dieſe Eigenſchaft nimmt ihm aber das Sein ſo wenig, daß ſie ihm vielmehr gerade das wahre, ewige Sein ſichert; „denn was ſichtbar iſt, das iſt zeitlich, was aber unſichtbar iſt, das iſt ewig“ (2 Kor. 4, 18). Sie iſt nicht ein Mangel, ſondern ein Vorzug. Gott iſt ſeinem Weſen nach über alles Geſchöpfliche, Sichtbare ſo abſolut erhaben, daß er ſich dem Geſchöpf *nicht unmittelbar* offenbaren kann, ſondern nur in einer demſelben irgendwie verwandten Geſtalt (vergl. oben S. 122 ff).

Der *Materialismus* identificirt Gott mit der Natur, mit der Materie. Er weist, wie wir früher ſahen, nicht ohne ein gewiſſes Recht auf das Naturartige und mit der Natur Verflochtene im Weſen und Wirken des Geiſtes hin. Auch das kommt in der bibliſchen Gottesanſchauung zu ſeinem Rechte. Obſchon Gott nach ihr Geiſt iſt, hat er doch auch eine *Natur*, die wir zwar nicht materiell, aber doch ſubſtanziell nennen können. Sie wird bezeichnet als Licht und Feuer: „wir verkündigen euch, daß Gott ein Licht iſt,“ „Licht iſt ſein Kleid“ u. ſ. w. (1 Joh. 1, 5; Offb. 21, 23; Pſ. 104, 2; 1 Tim. 6, 16); „unſer Gott iſt ein verzehrend Feuer,“ „Feuer geht vor ihm her“ u. ſ. w. (5 Moſ. 4, 24; 9, 3; Hebr. 12, 29; Jeſ. 10, 17; Pſ. 97, 3; vergl. auch die Viſionen der Propheten). Aber dieſe Lichtnatur Gottes ſchließt ſeine Geiſtigkeit nicht aus, ſondern deutet gerade darauf hin.

Die Wahrheit des *Pantheismus* iſt die Geltendmachung der *Allgegenwart* und *Allwirkſamkeit* Gottes in der Welt.

Eben dieſe Eigenſchaften legt auch die h. Schrift, wie wir bereits geſehen haben, überall und mit allem Nachdruck Gott bei. Sie trennt wohl Gott von der Welt ſeinem Weſen, verbindet ihn aber mit derſelben auf's Engſte ſeinem Willen, ſeiner Wirkſamkeit nach. Sie kann das Leben der Welt gar nicht denken ohne die belebende Gegenwart Gottes in ihr. Als unendliches, über alle räumlichen und zeitlichen Schranken erhabenes Weſen iſt Gott allen Weſen an allen Orten nahe und zwar nicht als müßiger Zuſchauer, ſondern in voller Kraft und Thätigkeit, belebend und erhaltend, helfend und richtend (1 Kön. 8, 27; Amos 9, 6; Jeſ. 66, 1; Jer. 23, 24; Pſ. 139, 7—10; 105, 7; Matth. 28, 20; Eph. 1, 23). Aber obſchon durch Alle und in Allen iſt er doch zugleich *über* Allen (Eph. 4, 6). Der bibliſche Monotheismus bedarf hienach des Pantheismus gar nicht, um eine ſtets lebendige Beziehung zwiſchen Gott und der Welt herzuſtellen. Auch er faßt ja Gott als die Fülle alles Lebens und hat daher in allen Formen des Weltlebens das göttliche Daſein auf wahrhafte Weiſe, ſo daß er weder dem Pantheismus noch dem Polytheismus an Fülle, Mannigfaltigkeit und Innigkeit der göttlichen Gegenwart in der Welt nachſteht. — Wenn ferner der Pantheismus fürchtet, der Begriff der Perſönlichkeit habe etwas zu Beſchränkendes für Gott, ſo iſt, wie wir ſchon früher (S. 182 ff. 204) ſahen, ſo viel wahr daran, daß ſich Gott *nicht als Einzelperſon* denken läßt. Er würde dadurch in die Reihe andrer Perſönlichkeiten herabgeſetzt. Nun faßt ihn aber auch die h. Schrift nicht als Einzelperſon, ſondern als *abſolute Perſönlichkeit*, die nicht durch Anderes abgegrenzt und beſchränkt wird, die nicht ein numeriſches Eins neben andern Einzelweſen, ſondern beides zugleich iſt, Einheit und Vielheit, ein *dreieiniges* Weſen. Damit iſt, wie wir nachher ſehen werden, der unendlichen Lebensfülle in Gott Raum gegeben und dabei doch der unendliche Vorzug der Perſönlichkeit feſtgehalten. — Damit kommt auch die Wahrheit des *Polytheismus*, daß nämlich auch die Vielheit eine Elementarform des Seins iſt und deßhalb aus Gott muß begriffen werden können, zu ihrem Rechte. — Deßgleichen wenn der Pantheismus nicht ohne Grund poſtulirt, daß ein ſelbſtbewußter Gott von Ewigkeit her ein Objekt gehabt haben müßte, durch das er ſich in ſich ſelbſt reflectiren konnte, ſo hat Gott in der That ein ſolches in der bibliſch-chriſtlichen Anſchauung und

zwar von Ewigkeit her — in den trinitariſchen Unterſchieden ſeines eigenen Weſens, ohne daß man alſo nöthig hätte, die Welt als ewig zu ſetzen, um ein ſolches Objekt zu erhalten. Weil er abſolute Perſönlichkeit iſt, ſo iſt und wird er nicht in einem Andern noch durch ein Anderes, empfängt auch ſein Selbſtbewußtſein nicht erſt durch ein ihm gegenübertretendes Anderes, das ihn auf ſich ſelbſt zurückwärfe, ſondern er ſchöpft es aus ſich ſelbſt, es ſtrömt ihm zu aus ſeinem eigenen Weſen. Denn er iſt nicht bloß Ich, ſondern er ſetzt ſich auch als Er; daher kann er von ſich ſagen: „ich bin er oder es“ (5 Moſ. 32, 39; Jeſ. 41, 4; 43, 10. 13. 25; 48, 12). Er iſt in ſich ſelbſt Subjekt und Objekt.

Auch die Wahrheitselemente des Deismus und Rationalismus: daß Gott ein perſönliches Weſen, daß er der Schöpfer der Welt und als ſolcher von der Welt geſondert zu denken iſt, ferner daß ſein Eingreifen in die Welt kein willkürliches, die Ordnung ſtörendes ſein darf und daß er ſich dabei der in die Welt gelegten Kräfte und Geſetze bedient, daß er ſich ſogar der menſchlichen Freiheit gegenüber eine gewiſſe Selbſtbeſchränkung in heiliger Geduld auferlegt, — auch dieſe Wahrheitselemente kommen alle in der Schrift zu ihrem vollen Recht. Auch der Alles leitende und überwachende Gott der Bibel, und gerade er, iſt ein Gott der Ordnung (1 Kor. 14, 33). Die ganze Geſchichte ſeines heiligen Waltens auf Erden, wie die Schrift ſie erzählt, iſt Ein Beweis dafür. Aber dieſe Ordnung macht die Vorſehung Gottes im Einzelnen nicht nur nicht überflüſſig, ſondern fordert ſie gerade. — Ebenſo wenn der Deismus Gott in allzu erhabener Ferne über der Welt thronen läßt, nur um ihn nicht herabzuziehen in's Endliche, in den Wandel und Wechſel der Welt, ſo liegt darin ein dopeltes Wahrheitsmoment, — einmal die Abgeſondertheit Gottes von allem Unreinen, ſeine Heiligkeit und Unvergleichlichkeit, und ſodann ſeine ewige Unveränderlichkeit, ſein ſtetes Sichſelbſtgleichbleiben. Aber wer hebt beides nachdrücklicher von Gott hervor als die Schrift? Nach ihr iſt ja Gott ſeinem innerſten Weſen nach der allein Heilige, ſcharf getrennt von allem Unreinen, unberührt von allen Schwächen des Endlichen, überweltlich erhaben über deſſen Schranken, der in ſich Reine, der alles ihm Widerſprechende von ſich ferne hält (3 Moſ. 11, 44—45; 19, 2; Pſ. 22, 4; Jeſ.

6, 3; 54, 5; Joh. 17, 11; Offb. 15, 4), der Unvergleichliche (Jes. 40, 25; 46, 5). Und ebenso auch der Unveränderliche. Denn während die Götter der polytheistischen Religionen alle eine Geschichte haben voll von persönlichen Ereignissen, Veränderungen, Verwandlungen, Abenteuern, und die heiligen Schriften der Heiden Sammlungen von göttlichen Biographien sind, hat der Gott der Bibel keine Biographie, keine persönlichen Abenteuer, er ist immer und unwandelbar derselbe, weil er der allein wahrhaft Seiende, aber nicht ein Werdender ist; sein eigenthümliches Wesen bestimmt auch sein Verhältniß zur Welt, — „ich bin der ich bin" (vergl. oben), „du bleibest wie du bist" (Ps. 102, 28), „ich bin der Herr und ändere mich nicht" (Mal. 3, 6 genau übersetzt), „bei welchem ist keine Veränderung" (Jak. 1, 17; vergl. Hebr. 13, 8).

So sammeln sich die einzelnen Lichtfunken der Wahrheit, die Persönlichkeit und Selbständigkeit, die Naturhaftigkeit und Erkennbarkeit, die Allgegenwart und Allwirksamkeit, die Unsichtbarkeit, Unvergleichlichkeit und Unveränderlichkeit, das überweltliche und innerweltliche Sein Gottes, und wir können hinzufügen, auch Alles, was Vernunft und Gewissen durch natürliche Erkenntniß von Gottes Allmacht, Weisheit, Güte und Heiligkeit entdecken kann, ja sogar auch das, was in den heidnischen Vorstellungen von Gott, seinen Wundern und Offenbarungen, seinen Geistesmittheilungen und Menschwerdungen Richtiges enthalten ist, im biblisch-christlichen Gottesbegriff, der diese Momente sämmtlich einschließt, als in einem Brennpunkt. Einseitig festgehalten führen die einzelnen Stücke der Wahrheit zu schiefen und verkehrten Anschauungen von Gott; vereinigt verhindert eines die Einseitigkeit des andern, und so wirkt jedes mit zur vollkommenen Wahrheit, Vernünftigkeit und Schönheit des biblischen Gottesbegriffs.

Lassen Sie mich dies Ihnen noch näher andeuten.

a. Die innere Wahrheit des biblischen Gottesbegriffs zeigt sich darin, daß durch ihn erst Gott der schlechthin Vollkommene, der in Wahrheit Absolute wird. Kein Gottesbegriff kann wahr sein, der Gott nicht jede Vollkommenheit beizulegen vermag. Nun fehlt Gott aber immer etwas Wesentliches bei jenen andern Gottesbegriffen, bald die Geistigkeit (Materialismus) oder gar gar das Sein (Atheismus), bald das Bewußtsein (Pantheismus), bald das stets lebendige Thätigsein (Deismus).

In der bibliſchen Anſchauung aber beſitzt Gott alles das und zwar im höchſten Grade, Sein und Leben, Geiſtigkeit und Machtfülle, Bewußtſein und Denken, Wollen und Freiheit, und dazu eine ſtete lebendige und heilige Wirkſamkeit in der ganzen Welt; hier allein beſitzt er ſich ſelbſt und die Welt, hier iſt er der Herr ſchlechthin, lenkt Alles nach heiligen Zwecken und leitet die freien Geiſter nach freien ſittlichen Geſetzen, hier allein hat er jede phyſiſche und ſittliche Vollkommenheit, hier erſt iſt er „Gott," d. h. ganz „vergutet," durch und durch gut, wie es unſere deutſche Sprache treffend andeutet. Hier erſt iſt alſo der Begriff des Abſoluten ganz verwirklicht. Denn Gott muß Alles beſtimmen und bedingen. Dazu iſt nöthig, daß er ſchlechthin gut und ſchlechthin frei iſt. Das beides iſt nur der Gott der h. Schrift, der Heilige und deßhalb auch der Freie, der thut was ihm wohlgefällt, und deſſen Willen Niemand widerſtehen kann (Röm. 9, 19), während der pantheiſtiſche Gott weder gut noch frei, der deiſtiſche jedenfalls nicht frei und im Grunde auch nicht vollkommen gut iſt.

Das wahre Prinzip alles Seins iſt ferner offenbar nur dasjenige, aus welchem Alles, was iſt, begriffen werden kann. Gott muß, wenn wir vom ſittlichen Gebiet abſehen, die Einheit der Gegenſätze ſein. Dies iſt er wieder nur durch den chriſtlichen Gottesbegriff, weil er hier allein der wahrhaft Abſolute iſt. Auf den Allmächtigen können wir alles Geſchaffene, auf den Lebendigen alles Leben, auf den ſelbſtbewußten Geiſt alles geiſtig-vernünftige und perſönliche Leben in der Welt zurückführen. Hier iſt Gott der Eine und doch auch in ſich ſelbſt das Prinzip des Vielen, in Allem und doch über Alles hinausliegend, erkennbar und doch unerforſchlich, ſich auf's Tiefſte herablaſſend und doch in unerreichter Höhe thronend, ewig nah und ewig fern.

Muß ferner nicht das der wahrſte Gottesbegriff ſein, der das religiöſe Bedürfniß des Menſchen am Tiefſten befriedigt? Daſſelbe geht, wie wir früher ſahen (S. 101 ff.), auf völlige Vereinigung der Gott zuſtrebenden Seele mit ihrem Schöpfer, auf ihr innerſtes lebendiges Durchdrungen, Erfüllt, Beſeligtwerden von Gott. Das eben iſt nach der Schrift das Ziel und der Schluß der ganzen Offenbarungsthätigkeit und Weltregierung Gottes und Chriſti, „daß Gott ſei Alles in Allen" (1 Kor. 15, 28). Und dieſer Vollendungspunkt der Weltentwicklung iſt wieder nur

möglich unter Voraussetzung des biblischen Gottesbegriffs. Weder die unpersönliche Weltseele des Pantheismus, die das höhere, selbstbewußte Leben vernichtet, sobald sie es in sich zurücknimmt, noch der außerhalb des Weltlebens bleibende und daher auch der einzelnen Seele sich nicht lebendig mittheilende Gott der Deisten kann je Alles in Allen werden und damit das religiöse Bedürfniß vollkommen befriedigen. Nur der Gott der h. Schrift kann es. Und warum? Weil er nach ihr der vollkommene Geist, die vollkommene Liebe, oder beides vereinigt: der Vater ist.

Wir haben hier die tiefsten Bestimmungen der Schrift über das Wesen Gottes an sich vor uns, zu deren Höhe kein heidnisches Ahnen und Sehnen je vordrang, und deren Wahrheit sich doch unmittelbar der Vernunft und dem Gewissen aufdrängt. Gott ist Geist, (Joh. 4, 24; nicht „ein Geist"). Der Mensch hat Geist, Gott ist Geist. Der Geist bildet bei ihm nicht etwa bloß einen Theil seines Wesens, sondern der ganze stoffartige Inhalt seines Wesens, sein eigenthümliches Selbst ist Geist. Wir haben hier den Begriff Gottes nach seiner innern Vollendung, wie in Elohim und Jehovah hauptsächlich nach seiner äußeren Stellung. Als Geist ist Gott die ewige, selbständige Klarheit und Wahrheit, durch und durch Wissen, das intelligente, Alles durchschauende Prinzip aller Kräfte, das zugleich nach außen überallhin Licht und Wahrheit wirkt. — Geist! was gibt dieses Eine Wort nicht Alles zu denken! Ist es uns nicht, als würde damit auf einmal jener ganze Knoten zerhauen, vor den die Philosophie mit ihren so mühsam ergrübelten, so künstlich zusammengesetzten und daher oft so schwer verständlichen Gottesbegriffen uns gestellt hatte? „Gott ist Geist." Stellen Sie doch neben dieses schlichte Wort alle jene oben berührten Bestimmungen (S. 150) alter und neuer Philosophen, Gott sei das allgemeine Maßverhältniß des Weltwerdens (Heraklit) oder die Indifferenz des Idealen und Realen (Schelling) u. s. f., haben wir da nicht schon in der tiefen Einfachheit der biblischen Lehre einen Beweis ihrer Wahrheit? Gerade die größten Wahrheiten sind ja immer überraschend einfach, während das Künstliche, Geschraubte, Complicirte meist ein charakteristisches Kennzeichen des Schiefen, Halbwahren oder ganz Falschen ist. —

Und wie klar und begreiflich werden im Licht dieser Grundbestimmung der Geistigkeit Gottes alle andern Eigenschaften,

welche die Schrift Gott beilegt! Weiß ich einmal: Gott iſt Geiſt, ſo kann ich mir viel eher denken, daß er der ewig Lebendige und Perſönliche iſt, ja ich kann in dieſer geiſtigen Lichts- und Feuernatur auch den Grund ſeiner Allgegenwart, Allwiſſenheit und Allweisheit, ſeiner Allmacht und Herrlichkeit ahnen und mir dieſe Eigenſchaften leichter begreiflich machen. Denn nur als Geiſt kann ihm Alles das zukommen. Steht einmal feſt, daß er als das vollkommenſte Weſen dies Alles haben muß, ſo muß er auch Geiſt ſein. Dieſe Beſtimmung iſt alſo *nicht bloß eine Wahrheit, ſondern eine Nothwendigkeit*, die aus dem Begriff des Abſoluten ſich von ſelbſt ergibt.

Dasſelbe zeigt ſich uns auch bei der bibliſchen Grundbeſtimmung des *ſittlichen* Weſens Gottes, wonach er *heilige Liebe* iſt. Wie die Geiſtigkeit der Lebensgrund ſeiner phyſiſchen und intellectuellen, ſo iſt die heilige Liebe der innere Grund aller ſittlichen Vollkommenheiten Gottes, der aus dem wahren Begriff des Abſoluten ſich mit Nothwendigkeit ergibt. Gütig, gnädig, barmherzig, langmüthig, geduldig, treu, wahrhaftig, gerecht, — was immer von ſittlichen Schönheiten in der Schrift Gott beigelegt wird, das Alles kann er nur ſein, weil er *heilig* (ſ. die Stellen oben), weil er *Liebe* iſt (1 Joh. 4, 8. 16). Eben deßhalb iſt er auch Licht, in welchem keine Finſterniß iſt (1 Joh. 1, 5). Das Licht iſt nur die nothwendige Erſcheinung ſeines heiligen Grundweſens; denn Sittliches und Natürliches ſind in Gott unmittelbar Eins. Ganz wahr ſagt deßhalb jener Theoſoph: „Heiligkeit iſt die verborgene Herrlichkeit und Herrlichkeit die aufgedeckte Heiligkeit.“ Als heilige Liebe iſt nun Gott beides: ſcharf *abgeſondert*, wie wir ſahen, von Allem, was innerlich oder äußerlich unrein und gemein iſt (Grundbegriff der Heiligkeit), daher auch höher, herrlicher, majeſtätiſcher als alle Creaturen, und zugleich ſich auf's Innigſte *herablaſſend* und hingebend, ſich in unendlicher Erbarmung an die Welt mittheilend, um in ihr die Sünde und alles Unreine zu tilgen und ſie ſeiner Lebensvollkommenheit und Herrlichkeit theilhaftig zu machen. „Ich bin der Herr dein Gott,“ ruft er ſeinem Volk zu, „der *Heilige* in Iſrael, *dein Heiland*“ (Jeſ. 43, 3; 45, 15; 54, 5; Joh. 3, 16; 1 Tim. 4, 10 u. ſ. w.).

Was läßt ſich Höheres und für uns Wohlthuenderes von Gott ausſagen? Wo iſt ein Gottesbegriff, der unſer religiöſes

Bedürfniß ebenso überschwänglich befriedigt wie die Wahrheit, daß Gott die Liebe ist? Sagt nicht jedes Herz Ja und Amen dazu in unwillkürlichem Zug zu derselben? Drängt sich dieser Begriff nicht Allen, auch den Ungläubigen, unmittelbar als der wahre auf? Wer nur ein wenig seine tiefsten Bedürfnisse sich selbst gesteht, der greift mit beiden Händen nach dieser Wahrheit und ruft: Ja, das ist Gott und das muß er sein, nicht bloß um seiner selbst, um seiner sittlichen Vollkommenheit und Schönheit, sondern auch um meinetwillen, wenn es anders eine Hoffnung für mich geben soll; der Gott der Liebe ist der Einzige, den ich brauchen kann!

Und nicht weniger herzstärkend ist die aus dem Grundbegriff des Geistes und der Liebe hervorgehende Bezeichnung Gottes als des Vaters. So heißt Gott theils im Sinn der allgemeinen Urheberschaft (z. B. 1 Kor. 8, 6), theils speziell im Sinn der Zeugung, wie bei Christus (z. B. Ps. 2, 7) und den Wiedergeborenen (z. B. Jak. 1, 18), besonders aber im Sinn der liebenden Fürsorge, der Erziehung und Vorsehung. Jenes allgemeine Verhältniß ist die Grundlage dieses spezielleren. Wir finden dieses letztere aber nicht erst im neuen Bunde, obschon freilich die vollen Tiefen des göttlichen Vaternamens uns hier erst aufgehen, weil das Vaterverhältniß Gottes zu den Menschen erst in Christo vollkommen realisirt und durch ihn wiederum für die ganze Welt vermittelt ist, — sondern schon im alten (5 Mos. 32, 6; Ps. 103, 13; Jes. 63, 16; 64, 8; Jer. 3, 4. 19; 31, 9; Mal. 1, 6; 2, 10). Es liegt darin ebensosehr eine Hinweisung auf seine Würde, wie auf seine Zugänglichkeit und Herablassung, auf seine heilige Vorbildlichkeit, wie auf Liebe und Fürsorge, auf unsre eigene Bedürftigkeit wie auf unsre Ehre und Würde, die wir als Kinder nach des Vaters Ebenbild geschaffen sind. Welch ein Trost und Sporn für ein Menschenherz, wie viel Zutrauen Weckendes, Ehrfurcht Gebietendes, Gewissen Schärfendes, Liebe und Hoffnung Belebendes, welch ein Meer von Freude und Wonne liegt in dem Einen Wort Vater! „In aller andern Gotteserkenntniß finden sich nur vereinzelte Buchstaben und Sylben dieses Namens“ (Tholuck). Wir Christen haben und genießen ihn ganz. In der ganzen heidnischen Frömmigkeit zeigen sich nur ferne, dunkle Ahnungen des Wonnegefühls, das Jeden überströmt, der aus voller Seele rufen kann: „bist du doch unser Vater und Erlöser,

von Alters her iſt das dein Name!“ (Jeſ. 63, 16), der ſeinen Gott mit all den herrlichen Namen nennen kann, die ihm die Schrift gibt: Arzt, Burg, Fels unſres Heils, unſre Zuflucht und Zuverſicht, unſer Schild und Schirm, unſer Licht und Troſt, Hirte und Helfer, Erlöſer und Heiland.

Ich frage: gibt es einen Gottesbegriff, der das religiöſe Bedürfniß eines Menſchenherzens tiefer befriedigt? Ja ich darf angeſichts dieſer Gottesnamen wohl Jeden, der den bibliſchen Gottesbegriff verwirft, fragen: haſt du je Ernſt gemacht mit ſeinen Tiefen in andächtiger Verſenkung und lebendiger Aneignung, und dennoch nicht volle Befriedigung bei ihm gefunden? — Vergeſſen wir nur nie, daß die Wahrheit des bibliſchen Gottesbegriffs vor Allem durch perſönliche Erfahrung erkannt ſein will. Der wahre Gott muß auf ſittlichem Weg gefunden werden. „Ohne Gott Gott erlangen zu wollen“, ſagt ein Philoſoph, „iſt ein eben ſolches Kunſtſtück, wie es der Verſucher unſre erſten Eltern lehren wollte: ohne und gegen Gott ſich Gott gleich machen zu wollen“ (Baader).

Oder muß denn nicht das der wahre Gottesbegriff ſein, der mich als ſündiges Weſen zugleich beugt und erhebt, mich die ganze Größe meiner Schuld fühlen und doch nicht verzweifeln, ſondern Hoffnung ſchöpfen läßt, der mir zugleich meinen tiefen Abſtand von Gott und dabei auch den Weg zur Wiedervereinigung mit ihm zeigt? Und wo geſchieht das entfernt ähnlich wie beim Gott der h. Schrift, der in Einem Athem von ſich ſagt: „der ich in der Höhe und im Heiligthum wohne — und bei denen, ſo zerſchlagenen und demüthigen Geiſtes ſind“ (Jeſ. 57, 15; vergl. Pſ. 113, 5—7), um ſeinen heiligen Abſtand wie ſeine tröſtliche Nähe uns zugleich zu fühlen zu geben, — der während er das ſchuldbeladene Iſrael frägt, ob er nicht billig ein Sodom aus ihm machen ſolle, gleich hinzufügt: „aber mein Herz iſt anderes Sinnes, meine Barmherzigkeit iſt zu brünſtig“ (Hoſ. 11, 8)? Und wo wird der gefallenen Welt der Weg zur Wiedervereinigung mit Gott ſo freundlich vor Augen gelegt als von dem, der ihr ſagen läßt: „alſo hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das ewige Leben haben“? —

Und muß endlich überhaupt nicht das der wahre Gottesbe-

griff sein, der den Menschen am meisten sittlich hebt, veredelt, vergeistigt, vergöttlicht? Und wo hat denn geschichtlich irgend eine Gottesanschauung und Religion Individuen und Völker so gehoben, gebildet, geläutert, wie die biblisch-christliche? Wo läßt sich ein stärkerer sittlicher Einfluß erwarten als von der Anbetung des Gottes, der als Geist auch nur im Geist und in der Wahrheit angebetet sein will? Wo gibt es einen stärkeren Sporn zur Reinigung des Herzens und Lebens als im Dienst dessen, von dem geschrieben steht: „heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth", — „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig"? Man vergleiche damit, wie die andern Völker, die nur unheilige Götter kannten, durch deren Dienst einem immer tieferen sittlichen Verfall entgegengingen, und wie dieser Verfall auch durch den Einfluß der Philosophie nicht abgewendet werden konnte (s. oben S. 54 ff.; 98 ff.). In der That, nicht bloß die h. Schrift, nicht bloß unser eigen Herz und Gewissen, auch das Zeugniß unzähliger Christen, die durch persönliche Erfahrung die Wahrheit und Wirklichkeit dieses Gottesbegriffs erkannten und in deren Herzen und Leben die sittlichen Früchte dieses Glaubens unwidersprechlich an den Tag kamen, ja die ganze Welt- und Culturgeschichte legt Ein lautes Zeugniß ab für die absolute Wahrheit der biblischen Gottesanschauung! An ihren Früchten ist auch sie zu erkennen! —

b. Und nicht am Wenigsten zeugt dafür auch unsre Vernunft. Es wendet vielleicht Jemand ein: du häufst eben auf deinen Gott alle möglichen schönen Eigenschaften zusammen; allein die Frage ist, ob es vernünftig ist, das Alles zusammen von Gott auszusagen? Ja, erwiedere ich, der biblische Gottesbegriff ist auch der vernünftigste, der für unser vernunftmäßiges Erkennen sich am meisten empfehlende. Freilich übersteigen seine Tiefen alle Vernunfterkenntniß. Aber übervernünftig ist ja noch nicht unvernünftig. Kein Vernünftiger kann erwarten, daß er als endliches Wesen den unendlichen Gott ganz und vollkommen erkenne; da müßte er ja selbst Gott sein. Und es ist darum einer bescheidenen, ihrer Grenzen sich bewußt bleibenden, nüchternen Vernunft auch ganz einleuchtend, wenn die Schrift die vollkommene Erkenntniß Gottes dem Schauen im anderen Leben vorbehält (1 Kor. 13, 12: 2 Kor. 5, 7; 1 Joh. 3, 2). Es kann sich also nur fragen, ob die Gotteserkenntniß, die uns die h. Schrift ausdrücklich vorerst nur als Stückwerk an die Hand gibt,

sich auch wirklich unsrer Vernunft, und nicht bloß unsrem Herzen empfiehlt. Und das eben thut sie unendlich mehr als jeder andere Gottesbegriff.

Ist es, frage ich vor Allem, nicht am Vernünftigsten, den Gottesbegriff anzunehmen, unter dessen Voraussetzung die nothwendigen Vollkommenheiten Gottes selbst wie die Räthsel der Welt und unsres eigenen Wesens begreiflicher werden, als bei irgend einem andern Gottesbegriff? So geschieht es hier. Die Eigenschaften der ewigen Lebendigkeit und Persönlichkeit, der Allgegenwart, Allwissenheit, Allmacht u. s. w., die ich dem Absoluten als solchem beilegen muß, werden mir nur dann einigermaßen begreiflich, wie wir oben sahen, wenn ich mit der Bibel voraussetze, daß Gott Geist ist. — Ferner, daß Gott Welten erschafft, während er in der Fülle seines Wesens sich selbst genügen könnte, ist mir dann kein Räthsel mehr, wenn ich weiß, daß er die Liebe ist, die als solche will, daß auch außer ihr noch andere Wesen sich ihres Daseins freuen sollen. Daß sich uns in jedem Stäublein und Wassertropfen Spuren einer unendlichen Weisheit aufdrängen, ist mir kein Wunder mehr, sobald ich mir Gott vorstelle als die höchste, selbstbewußte Intelligenz. Daß ich in meinem Gewissen die Forderungen eines Gesetzes vernehme, das ein ganz anderes ist, als die in der Natur waltenden, ist mir nicht mehr unbegreiflich, wenn ich weiß, daß Gott heilig ist und seinen heiligen Willen mir kund thut. Und daß Gott in der Schrift sich stufenweise offenbart, die Tiefen seines Wesens den Menschen nach und nach erschließt, zuerst seine Macht, Güte und Weisheit, dann seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, endlich in Christo seine weltüberwindende Liebe, erscheint überaus vernünftig, sobald ich mir vorstelle, daß er Vater ist, der erziehen, also den Menschen im Kindheitsalter sich anders mittheilen, die früheren Perioden unter ein etwas anderes Gesetz stellen muß, als die späteren (vergl. oben S. 108 ff. die inneren Gesetze und den Stufengang der Offenbarung). Ja, daß Gott die Sünde der Menschen zuließ, durch die so unsäglicher Jammer über unser Geschlecht kam, ist mir in Anbetracht der sittlichen Freiheit der Menschen nicht mehr völlig unerklärlich, wenn ich glauben kann, daß Gott von Ewigkeit her auch darauf Bedacht genommen und beschlossen hat, durch Christus die Menschen zu erlösen und zur seligen Gemeinschaft mit sich zurückzuführen. — Daß ich im Gang der Weltgeschichte so viele Spuren gerechter

Gerichte, heiliger, nie unbestraft zu übertretender Gesetze wahrnehme, ist kein unerklärlicher Zufall mehr, wenn ich weiß, daß ein gerechter Gott im Regiment sitzt, der Alles leitet nach heiligen Zwecken. Ja, die Räthsel meiner eigenen Lebensführungen, werden sie nicht heller und heller, wenn ich in ihre Dunkelheit hineinleuchte z. B. mit dem Licht des Wortes: „ich habe dich je und je geliebet, darum habe ich dich zu mir gezogen aus lauter Güte“ (Jer. 31, 3), d. h. mit dem Glauben an Gott als einen Vater, der in Allem, sei es mit Liebe oder mit Ernst, mich zu sich zu ziehen gesucht? Das innerste Bedürfniß meiner Seele, Gott zu suchen, wird mir erst verständlich und in seiner ganzen Tiefe befriedigt, wenn ich weiß, Gott kommt mir erbarmend entgegen und theilt sich mir mit, weil er die Liebe ist.

Ich frage: ist's nicht vernünftig, einen Gottesbegriff anzunehmen, der mir ein Schlüssel zum Verständniß der wichtigsten Welt- und Lebensfragen wird? Führen mich die andern Gottesbegriffe nur zu einem unerklärlichen Etwas, bei dem mein Denken eben ruhen soll (vergl. oben S. 179 ff. 194), gibt mir dagegen der biblische Gottesbegriff für den letzten Grund der Dinge wenigstens eine Anschauung, deren Inhalt mir einigermaßen begreiflich wird, und die mir auch im praktischen Leben viele Räthsel löst, die sonst ungelöst bleiben, so ist die Vernünftigkeit dieses Gottesbegriffs größer als die aller andern, und es bleibt dabei: die Furcht Gottes, d. h. das theoretische und praktische Festhalten dieses Gottesbegriffs, ist der Weisheit Anfang. —

c. Nicht weniger empfiehlt sich uns dieser Gottesbegriff endlich von Seiten seiner Schönheit. Und das ist noch ein Moment, worin er alle andern Gottesbegriffe weit überragt. Eine schöne Seite lassen die letzteren durchweg sich nicht abgewinnen. Alle jene philosophischen Definitionen des göttlichen Wesens kitzeln wohl ein wenig unser Erkenntnißvermögen; unser Schönheitsgefühl sprechen dergleichen abstrakte Begriffe blutwenig an. Und doch muß Gott, der ja schon die Welt, als er sie schuf, zum schönen Ausdruck seines Geistes machte (1 Mos. 1, 31), und sie dann seinem schönen Ebenbild, dem Menschen, übergab, damit er ihr den Gottesglanz seines Geistes aufdrückte, sie in sein Bild verkläre, doch muß dieser Gott als das vollkommenste Wesen auch das schönste sein, und deßhalb auch den Schönheitssinn der nach Gott geschaffenen Menschen auf's Lebendigste ansprechen und zu sich hin-

sehen. [illegible] Bewunderung. Sowohl [illegible] und [illegible] Eigenschaften [illegible] der h. Schrift [illegible] überwältigender [illegible] Wesen, über [illegible] ist deßhalb [illegible] für die darstellende Kunst gewesen, und [illegible] und dennoch [illegible] Versuchen [illegible].

Alle wahre Schönheit ist die Erscheinung eines Guten. Das vollkommene Gute kann nur in vollendeter Schönheit erscheinen. Daher die biblische Lehre von der Herrlichkeit Gottes und im Zusammenhang damit von der ewigen Weltverklärung. Der heilige und lebendige Gott ist in der vollkommenen Beziehung zu seiner Welt als der Herrliche, dessen Herrlichkeit reicht, so weit die Welt geht und der seine Herrlichkeit offenbart durch seiner Hände Werk, die Schöpfung, durch seine Allgegenwart und sein allwaltendes Wirken. Jetzt schon erzählen die Himmel die Ehre (Herrlichkeit) Gottes, und sind alle Lande seiner Herrlichkeit voll (Ps. 19, 2; 97, 6; 113, 4; Jes. 6, 3 u. A.); und dereinst sollen sie es noch mehr werden, wenn das Reich Gottes sich vollendet haben wird (4 Mos. 14, 21; Ps. 72, 19; Jes. 40, 5; Hes. 38, 23; Hab. 2, 14; Sach. 2, 13 u. A.).

Betrachten wir den inneren Grund und die Erscheinungsform dieser göttlichen Herrlichkeit näher, so liegt das Geheimniß der Schönheit Gottes vor Allem in seinem Lichte, das die Reinheit, Heiligkeit, Anmuth und Wonne seines inneren Wesens, seiner Lebensfülle abspiegelt und diese innere Schönheit um ihn her ausstrahlt. Gibt's in der Natur etwas Schöneres als das Licht, in der sittlichen Welt etwas Schöneres als Heiligkeit? Er ist unvergleichlich nach seinem Sein und Thun. (2 Mos. 15, 11; Ps. 35, 10; 71, 19; 86, 8; 89, 9; 5 Mos. 3, 24 u. s. w.). Was läßt sich Großartigeres, Majestätischeres denken, als die Erscheinungen der Herrlichkeit Gottes, die uns die h. Schrift je und je beschreibt, von der Offenbarung auf dem Sinai an bis zur herrlichen Wiederkunft Christi? Welch glänzende Gemälde entrollen uns die prophetischen Seher von der himmlischen Herrlichkeit Gottes und Christi (Jes. 6; Hes. 1; Offenb. 1 und 4), und von der zukünftigen in's Licht Gottes verklärten neuen Welt (Offb. 21—22; Jes. 65, 17 ff.), und wie zeigt dabei ihr fühlbares Ringen mit der Sprache,

daß alle Worte und Bilder zu gering sind, um das auszudrücken, was sie geschaut! — Auf diese majestätische Schönheit und Herrlichkeit Gottes deuten besonders die Gottesnamen: Jehova, der über den Cherubim thront (1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; Ps. 99, 1; Jes. 37, 16); denn diese sind nichts anderes, als die lebendigen Träger seiner Herrlichkeit, seiner wirksamen Gegenwart in der Welt, — und der noch öfter gebrauchte: Jehova Zebaoth, Herr der Heerschaaren, d. h. nicht bloß der Gestirne, sondern namentlich auch der himmlischen Geister. Als Boten Gottes, als Werkzeuge zur Vollstreckung seines Willens (Ps. 103, 20 und oft), und als die Jehovah begleitenden Zeugen, wenn er selbst in seiner königlichen und richterlichen Herrlichkeit erscheint (5 Mos. 33, 2; Ps. 68, 18), bilden sie zugleich die obere Gemeinde, die an der Spitze jenes „Responsoriums des Universums" stehend (Ps. 148, 2; 150, 1) im himmlischen Heiligthum Gott Anbetung darbringt, sein großes Walten in der Natur (Ps. 29, 1. 9), wie die Wunder seiner Gnade (Ps. 89, 6 ff.) feiert. Wie großartig schön, wie einzig Gottes würdig sind diese Anschauungen, und wie beseligend wird neben ihnen die Verheißung: „deine Augen werden den König sehen in seiner Schöne" (Jes. 33, 17)! —

Und welch einzigartige sittliche Schönheit zeigt sich uns beim Anblick jenes „Schönsten unter den Menschenkindern" (Ps. 45, 3), der sagen konnte: „wer mich siehet, der siehet den Vater", dessen Antlitz voll Gnade und Wahrheit, dessen Thun voll unendlichen Erbarmens, voll Sanftmuth und heiligen Eifers, dessen Leiden voll priesterlicher Majestät uns ein so durch und durch harmonisches, fleckenloses Bild vollkommener geistlicher Schönheit und sittlicher Hoheit vor Augen stellt, daß die ganze Weltgeschichte entfernt nichts Aehnliches ihm an die Seite zu setzen hat! Und das war nur der durch die irdisch-menschliche Leiblichkeit gedämpfte Reflex der Herrlichkeit des Vaters (Joh. 1, 14; 1 Kor. 2, 8) in Einem, der sich seiner Gottesfülle entäußert und Knechtsgestalt angenommen hatte. —

Sodann wenn wir von der Offenbarungsseite Gottes ab und auf sein inneres Wesen sehen, wie schön ist da die innere Harmonie seines Wesens mit sich selbst in allen seinen Eigenschaften, intellectuellen und moralischen. Wie schön harmoniren und resultiren aus einander die Grundbegriffe seines Wesens: Geist, Licht, Leben, Liebe! Oder wenn wir sie unterscheiden, wie

schön correspondiren sie sich gegenseitig! Unterscheiden wir z. B., wie es schon geschah, die aus der Lebendigkeit und die aus der Lichtnatur Gottes fließenden Eigenschaften, so gehören zu seiner Lebendigkeit: die Anfangslosigkeit und Allgenugsamkeit, die Ewigkeit und Unveränderlichkeit, die Allmacht und Allgegenwart; zu seiner Lichtnatur aber: die Unsichtbarkeit, die Allweisheit, Allwissenheit, Liebe, Gerechtigkeit und Heiligkeit. Wie schön entsprechen und ergänzen sich diese beiden Reihen: hier die Allgenugsamkeit Gottes — dort sein Liebesleben in sich selbst; hier seine Ewigkeit und Unveränderlichkeit — dort seine Geistigkeit und Unsichtbarkeit; hier die Allmacht — dort die Allweisheit; hier die Allgegenwart — dort die Allwissenheit. Gibt es eine schönere Harmonie?

Die Schönheit Gottes beruht weiter, was seine Wirksamkeit betrifft, auf der harmonischen Entfaltung aller seiner Eigenschaften in seiner Offenbarung nach außen. Und wie vollkommen schön entfaltet sie der Gott der Bibel als heilige Liebe, in welchem Begriff der ganze Vollgehalt seines Wesens und Wirkens ausgedrückt ist. Oder läßt sich eine harmonischere Entfaltung denken als in der Liebe? Wie schön sind in ihr die Gegensätze der Hoheit und Milde, der Majestät und Herablassung untrennbar vereinigt! Wie schön zeigt sich im ganzen väterlichen Walten Gottes die heiligste Weisheit und Zucht mit einem steten Respektiren unsrer menschlichen Freiheit verbunden! Wie wunderbar schön und wohlthuend weiß Gott die Schauer, die seine physischen Eigenschaften uns einflößen, in's Gleichgewicht zu setzen mit dem Zutrauen und Hingebung Erweckenden, das seine moralischen Eigenschaften für uns haben, wie in jener obengenannten Stelle: „der ich in der Höhe und im Heiligthum wohne — und bei denen, so zerschlagenen und demüthigen Geistes sind!“ Wie schön, daß sein Thun immer beides weckt, Ehrfurcht und doch zugleich Liebe! — Und wie unvergleichlich schön steht diese heilige Liebe am Schluß der Weltentwicklung, wenn das Alte vergangen und Alles neu geworden ist; sie wischt alle Thränen ab von den Augen der Erlösten, leitet die Durstigen zu den lebendigen Wasserbrunnen und strahlt als Leuchte über der himmlischen Stadt Gottes, darin er unter seinem verklärten Volke wohnt und thront in ewiger Herrlichkeit (Offenb. 21 und 22)! —

Ueber den Gott der Deisten konnte der Dichter grollen, daß

unter seinem Szepter das Leben so düster und „die entgötterte Natur“ so seelenlos geworden sei. Da wo die Welt „entwachsen ihrem Gängelbande sich durch eig'nes Schweben hält,“ d. h. unter Voraussetzung des rationalistischen Gottesbegriffs ist diese Klage ganz berechtigt (vergl. unten). Wäre ihm aber statt dessen der wahre, unbegreiflich herrliche und wohlthuende biblische Begriff Gottes vorgehalten worden, in welchem Alles Licht, Alles Leben, Alles Liebe und selige Freude ist, der in innigster und heiligster Verbindung (nicht aber Vermischung) mit der Welt sie bis in ihre kleinsten Theile trägt und erhält, belebt und beseelt, leitet und erneuert, und dazu in allen vernünftigen Creaturen, denen er den Stempel seines eigenen Ebenbildes aufdrückt, sich offenbart und gleichsam vervielfältigt, die Seele des Dichters wäre der lebensvollen Schönheit dieses Gottesbegriffs entgegengeflogen mit flammender Begeisterung!

Vergleichen Sie nur einen Augenblick die andern Gottesbegriffe mit dem biblischen in Bezug auf Schönheit: dort eine bewußtlose Weltseele, deren Walten in sittlicher Beziehung nicht höher zu taxiren ist, als das des thierischen Instinkts, und hier eine selbstbewußte, heilige, allweise Intelligenz, dort eine mit Nothwendigkeit die Welt aus sich herausetzende und wieder in sich zurücknehmende, Alles unter das eiserne Gesetz der Nothwendigkeit stellende Substanz, und hier einen frei schaffenden Willen, der in Liebe zu den Menschen als freien Wesen nach sittlichen Gesetzen sich in Beziehung setzt; oder dort einen in träger Ruhe verharrenden, sich um die Geschöpfe im Einzelnen nichts kümmernden Schöpfer, und hier einen Vater, der „seine Hand aufthut und erfüllet Alles, was da lebet, mit Wohlgefallen,“ der auch die Lilien und „das Gras auf dem Felde kleidet“ und die „Vögel unter dem Himmel nähret;“ dort einen kalten, die Welt sich selbst überlassenden, höchstens aus astronomischer Ferne beobachtenden Zuschauer, und hier einen „Hüter Israels, der nicht schläft noch schlummert,“ und mit Hirtentreue die Seinen leitet; — hören Sie dort einen Lalande, der in Vermessenheit ruft: „ich habe 60 Jahre lang den Himmel durchspäht und habe Ihn noch nicht gesehen,“ einen La Place, der erklärt: „in meinem Himmel finde ich keinen Gott,“ und hier den König Israels, der in heiligem Schauer betet: „wo soll ich hingehen vor Deinem Angesicht?“ „siehe der Himmel und aller Himmel Himmel mögen

Dich nicht verbergen:" hören Sie dort einen Hegel, dem die Sternenwelt nicht mehr ist als „ein Lichtausschlag, ebensowenig bewunderungswürdig als ein Ausschlag am Menschen oder als die Menge von Fliegen," und hier den frommen Sänger, dem „die Himmel erzählen die Ehre Gottes:" — vergleichen Sie solche entgegengesetzte Gottes- und Weltanschauungen, und dann sagen Sie mir selbst: was ist schöner, erhabener, Gottes und des Menschen würdiger? — —

Da wird nun aber sehr häufig der Einwurf gemacht, daß neben vielen erhabenen Ideen von Gott sich doch auch viele **Gottes unwürdige Anschauungen** in der Schrift finden, wenigstens **im alten Testament**. Diese weit verbreitete Ansicht ist bei Unzähligen nicht bloß ein Hauptstück, sondern ein Quellpunkt ihrer modernen Zweifel am christlichen Glauben. Das alte Testament ist nicht nach heutigem Geschmack. Da läßt sich z. B. eine neuere Schrift *) in folgenden schmählich blasphemischen Worten über den Gott des alten Testaments vernehmen: „Der Bund Jehovah's ist auf bestimmte zeitliche und unsittliche Zwecke gerichtet. Sein Vertrag geht bis in's kleinste Detail, wie beim jüdischen Geschäftsmann. Ohne Unterlaß muß er sich mahnen lassen, und ist genöthigt, zur Aufrechterhaltung seines Kredits sich gelegentlich mit Manna und Wachteln in besondere Unkosten zu setzen. Der Gott Mosis ist eine Person, wie sie der Jude braucht, um Geschäfte zu machen. Im Paradies geht er spazieren, nach Sodom reist er zur Lokalinspektion, bei Abraham speist er Kalbsbraten und Kuchen und balgt sich mit Jakob" u. s. f.!!

Dergleichen Stimmen kann man ruhig ihrer eigenen Schmach überlassen. Aber wenn wir von der gemeinen Form absehen, so sind darin doch Bedenken ausgesprochen, die Vielen das alte Testament fast ungenießbar machen, so namentlich die Art und Weise des Verkehrs Gottes mit den Menschen, seine allzu menschenartigen Erscheinungen und Gefühle, sein Zorn, seine Rache, seine Reue und dergleichen. Diesen Anstößen gegenüber, von denen wir hier nur einige der wichtigeren besprechen können **), empfehle ich Ihnen

*) „Die Juden und der deutsche Staat", 5. Aufl. 1862.

) Weiteres sehe man bei **Heinzeler „die Anstöße in der heil. Schrift", Stuttgart 1864.

ein Doppeltes im Auge zu behalten: einmal den stufenweisen Fortschritt der Offenbarung, in welchem Gott das Menschengeschlecht *erziehen*, also *mit Kindern anders umgehen*, sich anders zu ihnen herablassen muß, als zu Männern; und sodann den Umstand, daß Gott selbst und die Organe seiner Offenbarung, wie die Engel bei Abraham und Jakob, *nicht schlechthin identisch* zu setzen sind. Dadurch verlieren sehr viele der Gottes unwürdig sein sollenden Stellen ihre Anstößigkeit (vergl. oben S. 109 ff., S. 123).

Gott naht den ersten Sündern im Paradies „da der Tag kühle geworden war," wie ein Vater und Erzieher in menschlicher oder menschenähnlicher Gestalt (wie schon öfters vorher). Wie anders soll er denn mit ihnen verkehren, ihr Zutrauen zu gewinnen suchen, als in menschlicher Gestalt? Nachdem er einmal seinem menschlichen Ebenbild leibliche Gestalt gegeben, so offenbart er sich ihm auch in einer für die leiblichen Sinne erkennbaren Weise. Nun haben sich die Menschen von ihm losgerissen; er aber naht ihnen, weil er von ihnen nicht lassen will und kann. Und dazu wählt er den Abend, die im Morgenlande besonders liebliche Zeit, nicht um nicht von der Sonne belästigt zu werden, sondern um den Schuldigen noch den Tag über Zeit zu geben, sich selbst reumüthig vor ihm zu stellen. „Als die Sonne zum letzten Mal die Herrlichkeit des Paradieses in ihrem Scheiden vergoldete" — mit Spurgeon zu reden —, „als der Abendthau weinte über die Sünde des Menschen, als Alles so still wurde, daß der Mensch um so mehr über sich nachdenken konnte, und der Himmel schon seine Lichter anzündete, damit der Mensch doch noch Hoffnung haben möchte in der nun einbrechenden Finsterniß," da war der rechte Moment für ihn gekommen, da läßt er die Schuldigen das Rauschen seiner Fußtritte vernehmen, um ihnen zu zeigen, daß vor dem Angesicht Gottes der Mensch sich nicht verbergen kann. Und da reden dann seichte Spötter vom „Promeniren in der Abendkühle!" — Aus dieser nothwendig menschlichen Erscheinungsweise Gottes, die ihren realen Grund in seiner Herablassung zu den Menschen und ihren Gipfelpunkt in der Menschwerdung Gottes in Christo hat, aber nicht so zu verstehen ist, als ob leibliche Gestalt zum Wesen Gottes gehörte, (daher das strenge Verbot der bildlichen Darstellung Gottes im alten Testament), erklärt sich Alles, was von göttlichen Mittheilungen

und Offenbarungen aus dem Leben der Urväter und Patriarchen berichtet ist.

Ueber den Vorwurf des jüdisch Geschäftsmäßigen und Unsittlichen beim Bund Gottes mit Israel ist kein Wort zu verlieren. Er ist wohl nur ein geistreich sein sollender Einfall, der aber eine grenzenlose Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit verräth. Wo ist denn in Bezug auf strenge Forderung der höchsten Sittlichkeit d. h. der Heiligkeit, in Bezug auf schärfste Verfolgung und Verurtheilung der Sünde schon in ihrem innern Quellpunkt, der bösen Lust, irgend eine menschliche Gesetzgebung oder auch die Sittenregel eines heidnischen Philosophen mit dem mosaischen Sittengesetz zu vergleichen?

Es verhält sich ähnlich mit dem auch sonst erhobenen Einwurf, es sei Gottes unwürdig, daß er im alten Testament als „Particulargott einer bestimmten Nation" erscheine, weil es oft heißt: „der Herr, dein Gott." Auch dies ist ein ganz oberflächliches Gerede. Ist denn nicht der Monotheismus, die Anschauung, daß es für die ganze Welt nur Einen wahren und lebendigen Gott gebe, und daß dieser der Gott Israels sei, die Grundlage der mosaischen Religion? Das „der Herr dein Gott" bezieht sich doch nur auf den besonderen Bund Gottes mit Israel; was sollte es Gottes unwürdig sein, sich so zu nennen und dadurch Israel an seine besondere Bundespflicht zu mahnen? Man wird doch nicht leugnen wollen, daß es überaus weise und sogar nothwendig war, die Kunde von der wahren Gottesoffenbarung einem besondern Zweig des Menschengeschlechts anzuvertrauen und in ihm fortzuleiten bis auf die Zeit der Erfüllung, da sie Gemeingut der Menschheit werden konnte? Oder ist etwa bei diesem „Particularismus" nicht unzählige Male darauf hingewiesen, daß der Gott Israels zugleich der der ganzen Welt und alle andern Nationalgötter nichtige Götzen seien (Ps. 96, 5; 95, 3; 86, 8; 135, 5; Jes. 2, 18; 41, 29; 45, 21 und oft)? Was gibt es denn Universelleres, als den einigen Schöpfer und Herrn Himmels und der Erde? — Oder wenn darin wenigstens der Vorwurf liegen soll, daß der israelitische „Particulargott" als solcher die andern Völker ignorire, so frage ich: hatte denn Gott nicht schon bei der Berufung Abrahams vor, alle Geschlechter der Erde zu segnen, wenn er gleich die Heiden eine Zeit lang „ihre eigenen Wege wandeln läßt" (Apostg. 14, 16)? Finden sich

denn keine Verheißungen für die Heiden im alten Bunde (vergl. Jes. 19, 25; 49, 6; 60, 3 ff.; Ps. 72, 10 ff.; 98, 2 ff. und oft)? Wie oft wird alle Welt zum Lob Gottes aufgerufen (Ps. 96; 97; 98; 100 u. s. w.)? Oder zieht überhaupt das alte Testament die andern Völker zu wenig in Betracht? Was gibt es denn Universelleres als die Geschichte der Menschheit in den zehn ersten Capiteln der Schrift? Kein Volk des Alterthums hat es auch nur zur Idee einer Universalgeschichte der Menschheit gebracht; sie ist nur auf dem Boden der Offenbarung möglich; da findet sie sich von Anfang an. —

Aber hat denn nicht der alttestamentliche Gott Israel einst zu einem Diebstahl aufgefordert? So hört man Viele mit Entrüstung raisonniren wegen der Stelle 2 Mos. 3, 21—22 (vergl. 11, 2 ff.; 12, 35 ff.). Dieser Vorwurf beruht einfach auf einem Mißverständniß der von Luther nicht ganz richtig übersetzten Stellen. Israel soll vor seinem Auszug von den Egyptern silberne und goldene Gefäße fordern und — übersetzt Luther — „den Egyptern entwenden," oder nach richtiger Uebersetzung: „so werdet ihr die Egypter berauben" (vergl. über die Bedeutung des Wortes 2 Chron. 20, 25). Dies geschieht nachher. Von einem heimlichen „Entwenden" ist so wenig die Rede als 12, 36 nach richtiger Uebersetzung von einem „Leihen" oder Entlehnen. Vielmehr bitten oder fordern die Israeliten solche Kleinodien und zwar von vorne herein ohne die Absicht des Wiedergebens, und die Egypter schenken (nicht „borgen") sie ohne Hoffnung auf Zurückerstattung. Sie sind so voll Schrecken, daß sie froh sind, Israel um diesen Kaufpreis los zu werden. Diese Geschenke, zu denen Gott den Egyptern das Herz lenkte, führt Israel nun als Beute mit sich, zum Zeichen des Siegs, welchen Gottes Allmacht seinem schwachen Volke verliehen hatte. Alles geschah offen und ehrlich, und was geschah, war gewiß nicht mehr als billig. Wie viel werthvolle Habe an Häusern, Gütern und Geräthen mußte Israel den Egyptern zurücklassen! Und wie lange war Israel von den Egyptern beraubt worden durch jene ungerechten Frohndienste! Jetzt sorgt der gerechte Gott dafür, daß Israel für so lange harte Arbeit nicht unbelohnt bleibe und leer ausziehe, jetzt darf Israel seine Unterdrücker berauben, aber mit deren Willen und Wissen, — „ein Vorspiel des Sieges, den

das Volk Gottes im Kampfe mit der Weltmacht jederzeit davon tragen wird" (Sach. 14, 14). —

Ein anderer Stein des Anstoßens ist für Viele Gottes Befehl zur Ausrottung der Kananiter (5 Mos. 7, 1 ff.; 20, 16—18 u. s. w.). Sonderbar! Wenn man sonst in der Geschichte liest, daß ein sittlich verkommenes, entnervtes Volk durch ein frischeres vertilgt wurde, so redet man von einer Nemesis, einem gerechten Verhängniß und dergleichen. Nun aber hier Jehovah an die Stelle dieser unbestimmten Macht tritt, da schreien die Empfindsamen über einen blutdürstigen Gott. Und doch ist es nicht bloß hier, sondern in allen ähnlichen Fällen derselbe Gott, der die Vertilgungsgerichte beschließt und gewisse Völker als Zuchtruthen für andere gebraucht. Solche Gerichte sind ein allgemeines Gesetz der Geschichte. Der Unterschied ist nur der, daß was andere Völker unbewußt nach Gottes Rathschluß vollzogen, Israel mit Bewußtsein thun soll im Namen seines Gottes. Und war etwa dieses Gericht kein gerechtes? Schon Jahrhunderte vorher spricht Gott es aus, er gebe den Bewohnern Kanaans noch Frist, bis das Maß ihrer Missethaten voll werde (1 Mos. 15, 16). Jetzt war es voll geworden. Nicht nur die gewöhnlichen Laster der Heiden, sondern ganz besondere sittliche Gräuel, der Götzendienst in seiner schauerlichsten Entartung und auch unnatürliche Fleischessünden (3 Mos. 18, 24 ff.; 5 Mos. 9, 4; 12, 31; 18, 12) waren hier zu richten und dazu ihr feindseliges Auftreten gegen Israel (2 Mos. 17; 4 Mos. 21, 1 ff.; 5 Mos. 2 und 3) zu strafen. Wie ein Leib eine ihm unzuträgliche Speise gewaltsam ausstößt, so das durch die unnatürlichen Greuel der Kananiter verunreinigte Land seine Bewohner (3 Mos. 18, 24—25). Was bei den Zeitgenossen Noah's das Wasser, in Sodom das Feuer, das sollte hier das Schwert thun (jedoch nicht ohne Ausnahmen, vergl. Jos. 6, 25; Matth. 1, 5; Jos. 9, 19 ff.). Es sind nicht, wie man schon zur Rechtfertigung dieses Gerichts vorbrachte, ältere aus der Zeit der Patriarchen stammende, menschliche Eigenthumsrechte, die etwa Israel den Kananitern gegenüber geltend machen durfte (was gegen 1 Mos. 12, 6; 13, 7 verstößt). Nach dem alten Testament ist der einzige Grund, den Israel zur Besitzergreifung vom Lande hat, die Güte Gottes, dem das Land gehört, und der es Israel zutheilte, und der einzige Grund zur Vertilgung der kananitischen Stämme die Gerechtigkeit

Gottes, dessen Langmuth nun erschöpft war, und der auch Israel, im Fall es sich derselben Sünden schuldig machen würde, mit ganz denselben Strafen bedroht (3 Mos. 18 28; 5 Mos. 8, 19—20; Jos. 23, 15—16). Es war dieses Vertilgungsgericht aber nicht bloß ein heiliger Akt göttlicher Strafgerechtigkeit, sondern ebenso auch göttlicher Weisheit, die in der Ausrottung jener Stämme und ihres Götzendienstes (2 Mos. 34, 13 ff.) für Israel und die umliegenden Völker ein warnendes Exempel aufstellen, und namentlich Israel dadurch isoliren und vor der Gefahr der Vermischung mit Heiden behüten wollte (2 Mos. 23, 32 ff.; 3 Mos. 20, 22—26). — Daß Israel den göttlichen Befehl nicht pünktlich vollzieht und manche Reste der Kananiter im Lande duldet, die dann bald wieder erstarken und für Israel zum Strick werden, ist ebenso für jene Empfindsamen ein Fingerzeig, daß es auch eine falsche Toleranz gibt, wie andrerseits ein gewisses Vorspiel davon, daß nach der wunderbar weisen und gnädigen Fügung Gottes der heidnischen Welt gerade aus dem Ungehorsam und Fall Israels das Heil erblühen muß (Röm. 11, 11—12).

Dabei ist freilich immer anzuerkennen, daß zwischen dem strafenden Richter des alten und dem Gott der Gnade und Liebe des neuen Bundes ein gewisser Unterschied ist. Nicht als ob Gott sich änderte in seinem Wesen; er war und ist in all seinem Thun unwandelbar heilig. Wohl aber ändern sich die Menschen und Zeiten. Daher hat auch in der Erziehungsthätigkeit Gottes mit den Menschen Alles seine weislich bestimmte Zeit. Daß Gott die Liebe ist, konnte in seiner ganzen Tiefe erst offenbar werden, nachdem das Gesetz mit seinen Strafen Erkenntniß der Sünde und Sehnsucht nach voller Entsündigung gewirkt hatte.

Dies ist auch im Auge zu behalten bei den sogenannten Fluch- oder Rachepsalmen (z. B. 35. 59. 69. 109. 137). Man stößt sich hier und zwar bisweilen auch von bibelgläubiger Seite daran, daß der Gott des alten Testaments darin als ein Gott der Rache angerufen wird, wie überhaupt an dem ganzen Geist, der aus den Stellen spricht, in welchen der Dichter auf seine Feinde den Untergang herabfleht. Man hat darin Ausbrüche gemeiner Rachsucht und daher auch eine gewisse alttestamentliche Sanction der Rachsucht erkennen wollen. Vor diesem Irrthum hätte aber schon ein Blick auf die göttliche Einschärfung der Feindesliebe im alten Bunde (2 Mos. 23, 4—5; Sprüch.

25, 21), auf das göttliche Verbot der Rachſucht (3 Moſ. 19, 18), und den auch ſonſt öfters ausgedrückten tiefen Abſcheu vor Rachſucht und Schadenfreude (z. B. Hiob 31, 29—30; Pſ. 7, 5; Spr. 20, 22; 24, 17—18. 29; Heſek. 35, 15), und was den Verfaſſer der meiſten jener Pſalmen, David ſelbſt betrifft, ein Blick auf die von ihm oft bewieſene Großmuth gegen ſeine Feinde, ſowie die Erwägung bewahren ſollen, daß in den Momenten höchſter religiöſer Weihe, wie der Pſalmdichtung, ſich doch nicht wohl mit der heiligen Gluth der Gottesliebe das unreine Feuer perſönlicher Leidenſchaft miſchen könnte. — Den Schlüſſel zum richtigen Verſtändniß jener Pſalmen enthält Pſ. 139, 19—21: „ach Gott, daß du tödteſt die Gottloſen — denn ſie reden von Dir läſterlich — ich haſſe ja, Herr, die Dich haſſen und verdreußt mich auf ſie, daß ſie ſich wider Dich ſetzen". Hienach ſehen die leidenden Knechte Gottes in ihren Feinden die Feinde Gottes ſelbſt, und ihre Flüche gegen dieſelben ſind nicht der Ausdruck einer Privatrache um des ihnen perſönlich widerfahrenen Unrechts willen, ſondern Zorneseifer für die gekränkte Ehre Gottes und die Sache ſeines Reiches. David insbeſondere fühlt ſich ſeinen Verfolgern gegenüber als den Geſalbten des Herrn, an deſſen Geſchick auch die Zukunft Iſraels hängt. Wer ihn verfolgt, verſündigt ſich zugleich an dem Chriſtus in ihm. „An dieſem Brennpunkt heilsgeſchichtlicher Selbſtſchau entzündet ſich ſein Zornfeuer". — Oft iſt auch der Feind, den der Dichter im Auge hat, wie auch der ungerecht Verfolgte nicht einmal eine concrete geſchichtliche Perſon, ſondern eine dichteriſche Perſonifikation, hindeutend auf den einſtigen Leidensſieg des vollkommen Gerechten über ſeine Feinde, wobei dann der Fluch mehr gegen die gottfeindliche Geſinnung im Allgemeinen gerichtet iſt. Wo er aber deutlich auf beſtimmte Perſonen geht, iſt im Auge zu behalten, daß die Rache Gottes über verſtockte Frevler ebenſo ein nothwendiger Akt ſeiner Gerechtigkeit als heilſam zur Vollendung des göttlichen Reiches iſt, daher auch im neuen Teſtamente Aeußerungen nicht fehlen, in denen über unverbeſſerliche Feinde Gottes ein Wehe! ausgerufen und die göttliche Strafe herabgewünſcht wird (Matth. 11, 20 ff.; 23, 13 ff.; Apoſtg. 8, 20; 23, 3; vergl. unten).

Bei allem dem iſt aber der unvollkommen altteſtamentliche Standpunkt dieſer Dichter nicht zu verkennen.

Schon die lebhafte Ungeduld ihres Verlangens nach dem göttlichen Gericht über die Feinde entsprang wohl zum Theil dem Gefühl der menschlichen Schwäche, welche der Anfechtung nicht gewachsen ist und die auch Offb. 6, 11 zur Stille verwiesen werden muß. Sodann hing ja damals vor der Ewigkeit, vor Himmel und Hölle noch ein Vorhang, so daß Verwünschungen wie Ps. 69, 29 von dem Dichter selbst in ihrer unendlichen Tiefe nicht wohl verstanden wurden. Endlich war die göttliche Liebesthat einer weltumfassenden Erlösung damals noch nicht vollzogen, aus der allein die Liebe fließt, die allen Menschen, auch allen Feinden helfen möchte. Daher ist der Geist des neuen Bundes hierin ein relativ anderer und höherer. Nicht bloß in den Mund Christi, des sanftmüthigen Lammes Gottes, würden Aeußerungen nicht passen, die der Sprache und dem Geist des Sinai entstammen, sondern auch für seine Jünger ist der Zorngeist Elia, aus dem bisweilen David redet (Ps. 109), nicht nachzuahmen Luk. 9, 54 ff. Sie dürfen auch den Feindseligsten nicht wünschen, daß sie ewig verloren gehen. Wo sich in außerordentlichen Fällen der heilige neutestamentliche Eifer mit dem alttestamentlichen berührt, da bildet deßhalb dies die Grenze, daß die Anatheme der Apostel nur auf Züchtigung und zeitliche Ausstoßung der Feinde aus der Gemeinde gehen, nicht auf ewigen Untergang (Ap. Gesch. 8, 22 vergl. mit V. 20; 1 Kor. 16, 22; Gal. 1, 9; 5, 12; 2 Tim. 4, 14). — Wer an die Nothwendigkeit eines allmäligen Fortschritts der Offenbarung glaubt, der kann sich an der vom christlichen Standpunkt aus unvollkommenen, auf ihrer Stufe aber berechtigten Form, in der uns die alttestamentliche Frömmigkeit je und je entgegentritt, nicht stoßen. Ja man hat nicht ohne Grund geltend gemacht, daß diese Psalmen auch wieder ein sehr heilsames Gegengift enthalten gegen die religiöse Sentimentalität und Schwächlichkeit unsrer Tage, die bei Vielen die Hauptquelle solcher Anstöße wird, weil sie wie keiner brünstigen Liebe zum Guten, so auch keines heiligen glühenden Hasses gegen das Böse fähig ist. — —

Können wir so die ewige Wahrheit der biblischen Gottesanschauung im Allgemeinen, der Persönlichkeit und speziellen Vorsehung Gottes, auch vor dem modernen Bewußtsein rechtfertigen, so ist doch erst die leichtere Hälfte unsrer Aufgabe gelöst. Denn derer, die den biblischen Theismus überhaupt verwerfen,

ſind — vielleicht auch unter Ihnen — weit nicht ſo Viele, als derer, die an dem ſpezifiſch chriſtlichen d. h. trinitariſchen Gottesbegriff zweifeln. Es iſt uns daher noch übrig, die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit Gottes zu beleuchten, wobei wir freilich über viele hier zuſammentreffende Fragen nur Andeutungen geben können, die dazu dienen ſollen, das mannigfache Aergerniß, das ſich gerade an dieſe Lehre knüpft, wegzuräumen.

2. Der chriſtlich-trinitariſche Gottesbegriff.

Die Trinitätslehre, wie ſie im apoſtoliſchen Glaubensbekenntniß („Ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer u. ſ. f. — an Jeſum Chriſtum, ſeinen eingebornen Sohn, unſern Herrn, der empfangen iſt vom h. Geiſt u. ſ. f. — an den heiligen Geiſt, eine heilige allgemeine chriſtliche Kirche u. ſ. f.") gefaßt iſt, darf ich als bekannt vorausſetzen. Dies Bekenntniß rührt aber in dieſer Faſſung nicht unmittelbar von den Apoſteln her, ſondern hat ſich ohne Zweifel aus dem von Anfang an feſtſtehenden trinitariſchen Taufbekenntniß (Matth. 28, 19) im Lauf des 2. und 3. Jahrhunderts verſchiedenen Irrlehren gegenüber allmälig herausgebildet und in obiger Form fixirt. Im ſogenannten Athanaſianiſchen Glaubensbekenntniß, das den Lehrbegriff der Kirche im Zeitalter Auguſtin's ausdrückt, und das, wie auch das ältere niceniſche, in der proteſtantiſchen Kirche wie in der römiſchen kirchliche Geltung hat, wurde nachher dieſe Lehre ſo näher beſtimmt: „der allgemeine Glaube der Kirche iſt der, daß wir Einen Gott in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit verehren, ſo daß weder die Perſonen vermiſcht werden, noch das Weſen getrennt wird". Die Perſonen ſeien verſchieden, das Weſen Eines. Jede der drei Perſonen ſei unerſchaffen, jede ewig, jede allmächtig u. ſ. f., und doch ſeien es nicht drei Ewige, drei Unerſchaffene, drei Allmächtige, ſondern nur Ein Ewiger, Ein Unerſchaffener, Ein Allmächtiger, nicht drei Götter, ſondern Ein Gott, nicht drei Herren, ſondern Ein Herr. Der Vater ſei unerſchaffen und unerzeugt, der Sohn unerſchaffen aber vom Vater erzeugt, der h. Geiſt vom Vater und Sohn ausgehend. Es gebe aber da kein Früher, kein Später, kein Höher, kein Geringer, alle drei ſeien ſich gleich.

Dieser kirchliche Glaube wird heute von Vielen für Aberglauben gehalten, auch von Solchen, die an einen Gott glauben wollen. Andern hat er wenigstens eine sehr zweifelhafte und untergeordnete Bedeutung, während jenes Glaubensbekenntniß im Eingang — etwas schneidig — erklärt: wer da selig werden wolle, müsse an diesem allgemein kirchlichen Trinitäts-Glauben festhalten, der denn auch fortan als die Grundlage der gesammten christlichen Glaubenslehre galt und zwar mit vollem Recht, da diese in allen ihren Theilen von trinitarischen Bestimmungen getragen ist. — Prüfen wir nun zunächst die Schriftmäßigkeit dieses Bekenntnisses, so werden wir auch hier unsrem alten Grundsatz treu bleiben müssen, überall anzuerkennen, was anzuerkennen ist.

Vor Allem ist zu bekennen, daß die heutige wissenschaftliche Theologie, und zwar gerade auch die bibelgläubige, in jener athanasischen Formulirung des Trinitätsdogmas, wie ich glaube nicht ohne guten Grund, manche Mängel gefunden hat. Je genauer Einer die biblischen Bestimmungen über Gott Vater, Sohn und Geist prüft, desto bereitwilliger wird er zugestehen müssen, daß jenes Glaubensbekenntniß, so wahr und fest auch, wie sich zeigen wird, sein Kern bleibt, doch in seiner eigenthümlichen Fassung und Formulirung nicht immer ganz die Grenzen der Schriftlehre einhält und ihren Andeutungen über das Verhältniß von Vater, Sohn und Geist zu einander nicht vollkommen gerecht wird. Und noch weniger dem speculativen Interesse. „Die kirchliche Dogmatik hat die Bewahrung des Schatzes der Wahrheit erreicht, ohne für das Denken und Vorstellen ihre Formel erklärt zu haben" (Nitzsch). Ja diese Formel hat etwas so Hartes und für das Denken Anstößiges, daß sie den kritischen Zweifel geradezu herausfordert, und es in der That nicht zu verwundern ist, daß sich fast durch die ganze Kirchengeschichte Einwürfe gegen dieses Dogma hindurchziehen.

Offenbar ist die athanasische Formel in ihren Bestimmungen *zu steif arithmetisch*, die numerische Einheit zu unvermittelt neben der Dreiheit betonend *ohne hinreichende speculative Elemente*, die unsrem Denken einigen Anhaltspunkt gewähren könnten. Da heißt es immer: jede Person ist ewig, unerschaffen u. s. w., und doch sind es nicht drei Ewige, sondern Ein Ewiger u. s. w. Daher die nahe liegenden Einwürfe, die Dreiheit hebe

die Einheit und die Einheit die Dreiheit auf, die uns nicht bloß von Juden und Muhamedanern, ſondern auch von vielen Chriſten gemacht werden, als würde durch unſre Dreieinigkeitslehre das eigentliche Kleinod aller wahren Religion, der Monotheismus, aufgegeben oder doch beſtändig gefährdet. Daher die vielen Verſuche in alter und neuer Zeit, dieſes Aergerniß des Verſtandes wegzubringen, bald auf dieſe, bald auf jene Weiſe, natürlich meiſt ſo, daß man lieber die Dreiheit aufgab als die Einheit, wie dies ſeit der Reformationszeit die Unitarier und Socinianer wieder thaten, indem ſie davon ausgingen, die h. Schrift lehre entſchieden den Monotheismus, alſo könne Chriſtus nur Menſch und der h. Geiſt nur göttliche Kraft ſein. Daher auch die Einwürfe des weſentlich denſelben Standpunkt einnehmenden Rationalismus: es widerſpreche dem Denkgeſetz, daß ein Theil gleich dem Ganzen und das Ganze gleich jedem Theil ſei, alſo auch nicht 1=3, was ſich freilich jedem Denkenden leicht als ein ganz äußerlicher und oberflächlicher Einwurf ergibt, da man doch gewiß mit mathematiſchen Axiomen überall da nicht kommen darf, wo es ſich nicht um mathematiſche Zahlen oder Größen, ſondern um geiſtige Realitäten und ſittliche Potenzen handelt. Daher kann auch der Ausdruck „Theil“, der etwas vom Ganzen Getrenntes bezeichnet, hier keine Anwendung finden, weil ja das Weſen, die Subſtanz der göttlichen Perſonen nach der Kirchenlehre unzertrennlich iſt. Nein, darum iſt es dem Dogma gewiß nicht zu thun, dem logiſchen oder mathematiſchen Satz, daß 1=1, etwa den andern, daß 1=3, entgegenzuſetzen. Es handelt ſich um ein höheres Sein. Mathematiſch betrachtet ſind und bleiben zwei Perſonen geſchiedene Weſen. Aber z. B. der Gattung nach betrachtet können ſie Eins ſein, und in noch höherem Sinn, von dem die Mathematik nichts weiß, nämlich in der Liebe Eins, Ein Herz und Eine Seele werden. Man verwechsle alſo die verſchiedenen Standpunkte und Gebiete nicht!

Aber dergleichen auf mathematiſcher Baſis ruhende Einwürfe ſind von der Kirche zum Theil mitverſchuldet und zwar um des arithmetiſchen Charakters ihrer Glaubensformel willen. Sie wären wohl eher vermieden worden, wenn man (worauf ſchon das hebräiſche Wort für Gott, elohim, deutet, das eine Pluralform iſt, ſ. unten) von vorne herein feſtgehalten hätte, daß bei Gott Einheit und Vielheit als einander immanent, als

stets in und mit einander gesetzt zu denken sind, so daß dabei weder die Einheit noch die Vielheit als Zahl gefaßt, sondern eben in der Einen zugleich die Andere als mitenthalten und mitbestimmend gedacht werden muß. Das ist eben, wie wir schon oben andeuteten, das wesentliche Grundmerkmal des wahren Gottesbegriffs im Unterschied vom Polytheismus einer- und vom abstrakten Monotheismus andrerseits, daß die beiden Elementarformen des Seins, die Einfachheit und die Vielfachheit, sich in ihm durchdringen in einer ganz einzigen transscendenten Weise.

Was nun aber den Inhalt dieses Dogmas und seine Schriftmäßigkeit betrifft, so ist Ihnen bekannt, daß ein förmlicher Lehrsatz: „Gott ist ein dreieiniger Gott" sich nicht in der Schrift findet, da die Stelle 1 Joh. 5, 7: „Drei sind, die da zeugen im Himmel, der Vater, das Wort und der h. Geist, und diese drei sind Eins", wie allgemein zugestanden wird, eine spätere Einschiebung ist*). Die Ausdrücke „Dreieinigkeit", „Dreipersönlichkeit", ja auch der Ausdruck „göttliche Person" sind überhaupt nicht unmittelbar aus der Schrift genommen**). Es klebt ihnen daher wie allen bloß menschlichen Begriffen, die den unendlichen Gott erfassen sollen, etwas Unvollkommenes, der Charakter eines Nothbehelfs an; bei diesem tiefsten Geheimniß und schwierigsten aller Probleme vollends müssen wir, wenn bei irgend einem, bekennen, daß unsre Vorstellungen, Begriffe und Ausdrücke eben nirgends mehr ganz zureichen, daher freilich schwer zu sagen ist, was wir an die Stelle davon setzen sollten. So liegt namentlich bei dem Ausdruck „Personen" etwas Mißliches darin, daß wir uns darunter gleich Individuen, Subjekte mit gesonderter Existenz denken, während bei der einheitlichen, für Vater, Sohn und Geist gemeinsamen Wesenssubstanz Gottes eine solche völlige Sonderung gerade ausgeschlossen sein soll.

Ist bei dieser Hervorhebung der Wesenseinheit, wie wir sehen werden, die kirchliche Formel in ihrem guten Recht, so

---

*) Auch Luther hat sie in die deutsche Bibel nicht aufgenommen, was erst später, zum Theil unter Einklammerung, geschah.

**) Die alte kirchliche Rechtgläubigkeit bestand eine Zeit lang gar nicht auf drei Personen, sondern nur auf drei eigenthümlichen Bestimmtheiten und Wesensunterschieden (ἰδιότητες, ὑποστάσεις). Noch Augustin sagt: „drei Personen, wenn sie so zu nennen sind."

die Einheit und die Einheit die Dreiheit auf, die uns nicht bloß von Juden und Muhamedanern, ſondern auch von vielen Chriſten gemacht werden, als würde durch unſre Dreieinigkeitslehre das eigentliche Kleinod aller wahren Religion, der Monotheismus, aufgegeben oder doch beſtändig gefährdet. Daher die vielen Verſuche in alter und neuer Zeit, dieſes Aergerniß des Verſtandes wegzubringen, bald auf dieſe, bald auf jene Weiſe, natürlich meiſt ſo, daß man lieber die Dreiheit aufgab als die Einheit, wie dies ſeit der Reformationszeit die Unitarier und Socinianer wieder thaten, indem ſie davon ausgingen, die h. Schrift lehre entſchieden den Monotheismus, alſo könne Chriſtus nur Menſch und der h. Geiſt nur göttliche Kraft ſein. Daher auch die Einwürfe des weſentlich denſelben Standpunkt einnehmenden Rationalismus: es widerſpreche dem Denkgeſetz, daß ein Theil gleich dem Ganzen und das Ganze gleich jedem Theil ſei, alſo auch nicht 1=3, was ſich freilich jedem Denkenden leicht als ein ganz äußerlicher und oberflächlicher Einwurf ergibt, da man doch gewiß mit mathematiſchen Axiomen überall da nicht kommen darf, wo es ſich nicht um mathematiſche Zahlen oder Größen, ſondern um geiſtige Realitäten und ſittliche Potenzen handelt. Daher kann auch der Ausdruck „Theil“, der etwas vom Ganzen Getrenntes bezeichnet, hier keine Anwendung finden, weil ja das Weſen, die Subſtanz der göttlichen Perſonen nach der Kirchenlehre unzertrennlich iſt. Nein, darum iſt es dem Dogma gewiß nicht zu thun, dem logiſchen oder mathematiſchen Satz, daß 1=1, etwa den andern, daß 1=3, entgegenzuſetzen. Es handelt ſich um ein höheres Sein. Mathematiſch betrachtet ſind und bleiben zwei Perſonen geſchiedene Weſen. Aber z. B. der Gattung nach betrachtet können ſie Eins ſein, und in noch höherem Sinn, von dem die Mathematik nichts weiß, nämlich in der Liebe Eins, Ein Herz und Eine Seele werden. Man verwechsle alſo die verſchiedenen Standpunkte und Gebiete nicht!

Aber dergleichen auf mathematiſcher Baſis ruhende Einwürfe ſind von der Kirche zum Theil mitverſchuldet und zwar um des arithmetiſchen Charakters ihrer Glaubensformel willen. Sie wären wohl eher vermieden worden, wenn man (worauf ſchon das hebräiſche Wort für Gott, elohim, deutet, das eine Pluralform iſt, ſ. unten) von vorne herein feſtgehalten hätte, daß bei Gott Einheit und Vielheit als einander immanent, als

stets in und mit einander gesetzt zu denken sind, so daß dabei weder die Einheit noch die Vielheit als Zahl gefaßt, sondern eben in der Einen zugleich die Andere als mitenthalten und mitbestimmend gedacht werden muß. Das ist eben, wie wir schon oben andeuteten, das wesentliche Grundmerkmal des wahren Gottesbegriffs im Unterschied vom Polytheismus einer- und vom abstrakten Monotheismus andrerseits, daß die beiden Elementarformen des Seins, die Einfachheit und die Vielfachheit, sich in ihm durchdringen in einer ganz einzigen transscendenten Weise.

Was nun aber den Inhalt dieses Dogmas und seine Schriftmäßigkeit betrifft, so ist Ihnen bekannt, daß ein förmlicher Lehrsatz: „Gott ist ein dreieiniger Gott" sich nicht in der Schrift findet, da die Stelle 1 Joh. 5, 7: „Drei sind, die da zeugen im Himmel, der Vater, das Wort und der h. Geist, und diese drei sind Eins", wie allgemein zugestanden wird, eine spätere Einschiebung ist*). Die Ausdrücke „Dreieinigkeit", „Dreipersönlichkeit", ja auch der Ausdruck „göttliche Person" sind überhaupt nicht unmittelbar aus der Schrift genommen**). Es klebt ihnen daher wie allen bloß menschlichen Begriffen, die den unendlichen Gott erfassen sollen, etwas Unvollkommenes, der Charakter eines Nothbehelfs an; bei diesem tiefsten Geheimniß und schwierigsten aller Probleme vollends müssen wir, wenn bei irgend einem, bekennen, daß unsre Vorstellungen, Begriffe und Ausdrücke eben nirgends mehr ganz zureichen, daher freilich schwer zu sagen ist, was wir an die Stelle davon setzen sollten. So liegt namentlich bei dem Ausdruck „Personen" etwas Mißliches darin, daß wir uns darunter gleich Individuen, Subjekte mit gesonderter Existenz denken, während bei der einheitlichen, für Vater, Sohn und Geist gemeinsamen Wesenssubstanz Gottes eine solche völlige Sonderung gerade ausgeschlossen sein soll.

Ist bei dieser Hervorhebung der Wesenseinheit, wie wir sehen werden, die kirchliche Formel in ihrem guten Recht, so

---

*) Auch Luther hat sie in die deutsche Bibel nicht aufgenommen, was erst später, zum Theil unter Einklammerung, geschah.

**) Die alte kirchliche Rechtgläubigkeit bestand eine Zeit lang gar nicht auf drei Personen, sondern nur auf drei eigenthümlichen Bestimmtheiten und Wesensunterschieden (ἰδιότητες, ὑποστάσεις). Noch Augustin sagt: „drei Personen, wenn sie so zu nennen sind."

die Stufe der allgemeinen Gotteskindſchaft der Gläubigen herabzudrücken (man ſehe den Unterſchied Joh. 1, 12 vergl. mit Vers 14 und 18), ſcheitern ſchon daran, daß Chriſtus das „euer Vater“ und „mein Vater“ überall ſtreng auseinanderhält, daß er ſich dem Vater gegenüber nie mit den Jüngern auf Eine Stufe ſtellt, nie vom Vater als „unſrem Vater“ redet (Matth. 6, 8. 32; 18, 10; 16, 17; 26, 53 u. A., ſo auch noch als Auferſtandener Joh. 20, 17: „ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater;“ das „unſer Vater“ Matth. 6, 9 gehört nicht hieher, da dort Chriſtus im Namen der Jünger redet, ſich ſelbſt aber nicht einſchließt). — Dieſes ſpezifiſche Sohnesverhältniß zum Vater erhellt weiter aus den Stellen, worin Chriſtus ſein Daſein in der Welt als ein Gekommen und Geſandtſein vom Vater, als Herabkommen vom Himmel bezeichnet (Joh. 3, 13. vergl. 31 bis 32; 6, 33. 50. 58; 8, 23 „Niemand fähret gen Himmel, denn der vom Himmel herniedder kommen iſt“ u. ſ. f.), worin er zugleich ſeine vorweltliche Exiſtenz (Präexiſtenz) deutlich bezeugt („verkläre mich, Vater, — mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war“ Joh. 17, 5. 24; „ehe denn Abraham ward, bin ich“ 8, 58), die nicht bloß als eine ideale, prinzipielle oder potenzielle, alſo unperſönliche, wie jetzt wieder öfters angenommen wird, ſondern als die eines Ich's, folglich als perſönliche zu denken iſt (ſ. die Gründe unten).

Als zuvor Geweſener und vom Himmel Herabgekommener kann er denn auch mit göttlicher Vollmacht auftreten und ſein „Ich aber ſage euch“ (Matth. 5; 19, 9) den Satzungen des alten Bundes, und zwar nicht bloß rabbiniſchen Satzungen, ſondern ſinaitiſchen Gottesworten gegenüberſtellen, ſich als größer denn den Tempel, als Herrn des Sabbaths, als mehr denn Jonas und Salomo (Matth. 12, 6. 8. 41. 42), als Spender der Sündenvergebung (9, 2. 6.) darſtellen. Nur in ſeinem gottheitlichen Bewußtſein kann er ſich als Gläubiger betrachten, dem alle Sünder verſchuldet ſind, denen er daher aus eigener Machtvollkommenheit, nicht im Namen eines Andern, die Sünden erläßt Luk. 7, 41—50. Nur Gott hat das Recht, die Schändung ſeines Bildes im Menſchen durch die Sünde zu richten oder zu vergeben; wäre Chriſtus nicht Eins mit Gott, er würde durch die Sündenvergebung Gott läſtern Matth. 9, 2—3. — Nur in ſeinem gottheitlichen Bewußtſein kann er alle Pflicht menſchlicher Liebe

der ſeiner Perſon ſchuldigen Liebe unterordnen und letztere alſo mit der Liebe zu Gott auf gleiche Linie ſtellen (Matth. 10, 37: „wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der iſt mein nicht werth“ u. ſ. f., womit weſentlich dasſelbe geſagt iſt wie Joh. 10, 30 ſ. unten). — Nur als gottheitlich Präexiſtirender, der von Anfang an Alles ſah, was auf Erden vorging, kann er ſich auch als künftigen *Weltrichter* bezeichnen (Matth. 7, 21—23; 24, 30 ff. 25, 31 ff. u. A.). Nur als in die Einheit mit dem allgegenwärtigen Vater eingehend kann er bei ſeinem Scheiden den Seinen verheißen: „ſiehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Matth. 28, 20 vergl. mit Joh, 14, 18), — lauter Prädikate, die auf eine höhere, göttliche Würde deuten, und die der Herr ſchon in den drei erſten Evangelien ſich beilegt, und nicht erſt bei Johannes, wie die zwiſchen beiden Darſtellungen eine abſolute Kluft befeſtigende Kritik will. — Als vorher beim Vater geweſener, eingeborener und einzigartiger Sohn *erkennt er denn auch den Vater in ganz einziger Weiſe*, weiß ſich in einem Sohnesverhältniß, das nur dem Vater bekannt iſt und eine allumfaſſende Machtfülle in ſich ſchließt, und das wiederum auf einem Vaterverhältniß beruht, das nur dem Sohn bekannt, nur durch den Sohn der Welt geoffenbart und zugänglich wird: „Alle Dinge ſind mir übergeben von meinem Vater; und Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren“ *Matth. 11, 27; Luk. 10, 22*; vergl. Joh. 3, 35; 14, 6 ff.; 17, 25 u. A. Dieſe Stelle ſetzt jene Kritik in die größte Verlegenheit. Denn ſie bekundet die Uebereinſtimmung zwiſchen den drei erſten Evangelien und dem vierten ſo deutlich, daß man ſagen kann: „das ganze Johannesevangelium iſt gleichſam eine Umſchreibung dieſes Ausſpruchs“ (Reuß; vergl. auch unten den Taufbefehl).

Von hier aus — denn nur Gleiches kann Gleiches vollkommen erkennen — begreifen wir es auch, daß der Herr ſich ſogar in das Weſen Gottes hineinſtellen und ſein Verhältniß zum Vater als *gegenſeitiges Ineinanderſein* beſtimmen kann: „*Ich und der Vater ſind Eines*“ (Joh. 10. 30; vergl. 14, 9: „wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater“), „glaubet mir, daß ich im Vater und der Vater in mir iſt“ (14, 11. 20; 10, 38). Dies Alles, wie heute noch immer auf's Neue verſucht wird, von

einer bloß moraliſchen Einheit ſtatt der Weſenseinheit verſtehen zu wollen, heißt doch die Worte nicht ganz zu ihrem Recht kommen laſſen. Es handelt ſich nach dem Zuſammenhang um ein Einsſein zunächſt in dem ganzen Heilswerk, das an Chriſti Schafen ausgeführt werden ſoll. Und dieſes Einsſein beruht nicht bloß auf einer Einheit des Willens, ſondern der Perſonen, (ich und der Vater) und zwar auf einer Einheit ihrer göttlichen Macht, durch die dem Sohn Niemand ſeine Schafe aus der Hand reißen kann, wie nicht aus der Hand des Vaters (28—29), und endlich auf einer Einheit des göttlichen Lebens, durch die der Sohn das ewige Leben geben kann (28); denn „wie der Vater das Leben hat in ihm ſelber, alſo hat er dem Sohn gegeben, das Leben zu haben in im ſelber“ (5, 26). Dieſe Macht- und Lebenseinheit iſt aber bei Gott ohne Weſenseinheit mit ihm nicht denkbar. *) Gegen eine bloße moraliſche Einheit mit dem Vater hätten die Juden V. 31 keine Steine aufgehoben, ſo wenig als gegen eine bloß moraliſche Gotteskindſchaft oder eine bloß ideale Präexiſtenz und dem alſo Redenden nach dem Leben getrachtet, weil er ſagte, „Gott ſei ſein Vater und machte ſich ſelbſt Gott gleich“ (Joh. 5, 18; 7, 30; 8, 59; vergl. Matth. 26, 63—66).

Und wie eine ausſchließliche Bekanntſchaft, eine Einheit des Beſitzthums (Joh. 16, 15; 17, 10; Matth. 11, 27; 28, 18; wenn gleich der Sohn Alles als Gegebenes hat, ſ. unten) und des Seins, ſo iſt in Vater und Sohn auch Eine ungetrennte Würde („auf daß ſie alle den Sohn ehren, wie ſie den Vater ehren; wer den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht“ Joh. 5, 23; 14, 13 —, die ſchlagendſte Widerlegung Derer,

*) Beruft man ſich dem gegenüber auf Joh. 17, 22, ſo ſtellt hier ja freilich Chriſtus ſeine Lebens- und Liebesgemeinſchaft mit dem Vater im h. Geiſt den Jüngern als Vorbild ihrer Einigkeit unter einander dar. Folgt daraus aber, daß er auch in anderem Zuſammenhang, wo er nicht die den Seinen mögliche Einheitsform, ſondern nur ſeine eigene Machteinheit mit dem Vater in's Auge faßt, ja wo er in dem unmittelbar Vorhergehenden „der Vater iſt größer denn Alle“ deutlich auf eine metaphyſiſche Weſensbeſchaffenheit des Vaters hinweiſt, dennoch — und zwar nach dem Zuſammenhang ganz unvermittelt — wieder nur eine moraliſche Einheit meint, und nicht auch eine metaphyſiſche Weſenseinheit? — Uebrigens iſt nicht einmal die Einigkeit der Jünger Jeſu eine bloß moraliſche, ſondern auf einer gemeinſamen Weſensbeſtimmtheit beruhende, auf dem ſie erfüllenden Geiſt Chriſti V. 23.

welche die Anbetung Christi verwerfen, vergl. Luk. 24, 52), Ein Wille und Ein Werk (Joh. 5, 30, 19—21; 11, 41 ff.), Eine Liebe (14, 21; 17, 26). Daher ist auch seine Rückkehr in die vorweltliche Herrlichkeit (Joh. 17, 5) eine Verklärung in Gott, wie sie auch für die Gläubigen unmöglich ist (Joh. 3, 13; 8, 21. 23; 13, 32—33), in einen Zustand, da er der den Geist Sendende ist wie der Vater (Joh. 14, 26; 15, 26; Luk. 24, 49), jenen Geist, der aus dem Eigenthum des Sohnes sein Zeugniß schöpft, und zur Verklärung des Sohnes es vollzieht (Joh. 16, 13—15), ähnlich wie der Sohn den Vater zu verklären auf Erden erscheint (17, 4). —

Ergibt sich uns aus diesem Selbstzeugniß Christi von sich die Wesensgleichheit des Sohns mit dem Vater, die ja schon aus dem Begriff des Sohnes und der Zeugung hervorgeht, so beachte man doch auch andrerseits, daß eben im Begriff des Sohnes unmittelbar eine gewisse Abhängigkeit liegt, und insofern auch eine gewisse Ungleichheit, nicht dem Wesen, wohl aber dem Ursprung und der Stellung nach. Auch wenn der Vater dem Sohn Alles übergibt, was er hat, die Vaterschaft kann er ihm nicht geben; sonst hörte der Sohn auf, Sohn zu sein, was er nur dadurch ist, daß er einerseits dasselbe spezifische Leben mit dem Vater gemein, andrerseits aber auch es als ein vom Vater gegebenes hat. Der Vater ist das ewige, schlechthin anfangslose Urbild, der Sohn das vollkommene Abbild oder Gleichbild. Auch wenn es heißt, der Vater habe dem Sohn gegeben „das Leben zu haben in ihm selbst“ (s. oben), wenn also auch das Gottesleben Christi im Vergleich zum ganzen Weltleben ein ursprüngliches, schöpferisches wie im Vater selbst ist, so ist und bleibt dieses sein Gottleben doch dem Vater gegenüber ein gegebenes, empfangenes, also abgeleitetes, daher auch sein Wirken auf Erden ein vom Vater abhängiges ist (Joh. 5, 19: „der Sohn kann nichts von ihm selber thun, denn was er siehet den Vater thun“). Ob der Sohn noch so hoch gestellt wird der Welt gegenüber, ob der Vater ihm alles Gericht, alle Gewalt im Himmel und auf Erden und einen Namen gibt, der über alle Namen ist, ja obschon der Vater dem Sohn Alles mittheilt, was er selbst hat (Joh. 3, 35; 17, 10 u. A.), und der Sohn sich dem Vater so hingibt, daß alles Nebeneinandersein im innigsten Ineinandersein aufgeht (Joh. 17, 21), so erweist sich der Vater

noch, weil zwar der Stellung nach nicht als der Höhere, weil er aber der ist, von dem der Sohn das Alles empfing, dem der Sohn [illegible] [illegible]. Dies spricht sich denn auch klar [illegible] in der Johanneischen Schrift, wenn er nicht nur sagt: „der Vater ist größer denn Alles“ (Joh. 10, 29), sondern auch: „der Vater ist größer denn ich“ (14, 28), und wenn er noch bei seiner Himmelfahrt sagt: „ich fahre auf zu meinem Gott und zu eurem Gott“ (20, 17), den Vater also auch in der Verklärung als seinen Gott anerkennt.

Geht man nun aber weiter und sagt man, es liege im Begriff der Zeugung auch ein Unterschied dem Ursprung und Dasein nach, ein schlechthin anfangsloses Zeugen, bei dem das Product gleich alt wäre mit dem Producirenden, lasse sich nicht denken, dem Vater müße also auch eine Priorität vor dem Sohne zukommen, so sei über die Streitfrage, ob der Sohn absolut ewig, gleichewig mit dem Vater, also anfangslos, oder ob er er bloß vorzeitlich, in einem vorweltlichen Aeon erzeugt, also zwar älter als die Welt, aber nicht gleichewig mit dem Vater sei, nur das bemerkt, daß die Zeugniße der Schrift über die bloße Vorzeitlichkeit des Sohnes nicht hinausreichen. Aus ihnen ergibt sich nur, daß der Vater vor Grundlegung der Welt Sohn und Geist aus sich hervorgehen ließ, um sich zu offenbaren. Sie heben wohl den präexistenten Sohn als gezeugt über alles Erschaffene wesentlich hinaus, aber sie setzen ihn zugleich in unmittelbare Beziehung zur Weltschöpfung, so daß seine Erzeugung als Vermittlung derselben erscheint (vergl. unten). Wenn daher die Kirchenlehre die „ewige Zeugung des Sohnes“, von der es im Nicenischen Glaubensbekenntniß nur heißt, sie sei „vor aller Zeit“ erfolgt, nachher im Athanasianischen als absolute Gleichewigkeit mit dem Vater verstanden wissen will und erklärt, es gebe in dieser Trinität „kein Vor und kein Nach, kein Größer oder Kleiner“, so geht sie hierin wenigstens über die biblischen Bestimmungen hinaus.

Sie kann allerdings versuchen, diese Auffassung mit einigen speculativen Gründen zu stützen, und sagen: gab es eine Zeit, wo der Sohn nicht war, so ist Gott auch nicht absolut ewiger Vater; denn wie ließe sich eine Vaterschaft ohne Sohn denken? Ist Gott ewige Causalität, so ist damit auch von Ewigkeit her eine Wirkung gesetzt; denn Ursache und Wirkung sind genau betrachtet nicht nach, sondern stets mit einander gesetzt, da die

Ursache erst von da an als Ursache existirt, wo sie anfängt eine Wirkung zu haben. Oder: wenn Gott ursprünglich einsam war und erst im Lauf der Aeonen den Sohn aus sich erzeugte als zweites Ich, so ist er der Dreieinige nicht immer gewesen, sondern erst geworden; und damit wird ein Entwicklungsprozeß auf Gott übertragen, der seine Absolutheit in Gefahr bringt; die Kategorie der Zeit, des Nacheinander will zu seinem zeitlos ewigen, der Begriff des Werdens zu seinem unveränderlichen Sein nicht passen. Sie kann namentlich auch fragen, ob nicht schon der Begriff der ewigen Liebe als solcher eine von Ewigkeit her existirende Mehrheit in Gott, ewige Selbstunterscheidungen im göttlichen Wesen zur nothwendigen Voraussetzung habe (vergl. unten). Aber bei allem dem stehen wir nicht mehr auf dem sichern Boden klarer Schriftzeugnisse, sondern auf dem schwankenden Grund speculativer Religionsphilosophie. Die Schrift sagt uns nichts darüber, daß Gott der Persönlichkeit des Sohnes und Geistes von Ewigkeit her bedurft habe, um die Urpersönlichkeit zu sein, um sich selbst zu erfassen, zu erkennen, oder auch um die Liebe zu sein. Sie läßt Sohn und Geist vor Erschaffung der Welt aus dem Vater hervorgehen zum Zweck der Selbstoffenbarung Gottes, nicht zum Zweck der Selbstverwirklichung seines eigenen Wesens. Sie verfolgt das Leben des Sohnes nur bis zu dem Punkt, wo er anfängt, eine Beziehung auf die Welt zu haben. Die noch jenseits der göttlichen Weltidee liegenden Verhältnisse in Gott zu erkennen, den Grund seines ewigen Selbstbewußtseins und Liebeswesens sich zurechtzulegen, überläßt sie unserm eigenen religiösen Nachdenken.

Behalten wir also bei solchen subtilen Fragen die Grenze zwischen positiver Schriftlehre und bloßer Speculation wohl im Auge. Und vergessen wir bei letzterer namentlich nicht, daß wir unsere Begriffe und Kategorieen durchaus nicht ohne Weiteres auf Gott übertragen dürfen, wie dies bei dem Einwurf des Rationalismus geschieht: es widerspreche dem Gesetz der Causalität, daß eine Zeugung, d. h. ursächliche Handlung außer der Zeit erfolge. Allerdings schließt das Setzen eines ursächlichen Anfangs die absolute Ewigkeit aus, wobei übrigens immer noch ein Anfang im vorweltlichen Aeon, eine Präexistenz Christi möglich wäre. Allein es fragt sich eben, ob das, was wir uns als ein Nacheinander denken, bei Gott, der nicht im Werden, sondern im

zeitlosen Sein ist, nicht vielmehr ein Ineinander sein kann, und ob Gott, wenn er ewige Causalität ist, nicht gerade als solche eine ewige Wirkung gehabt haben muß. — —

Auch die apostolischen Bestimmungen über das Verhältniß der Sohnes zum Vater bestätigen unser obiges Resultat, daß dem Sohn als solchem einerseits die Wesensgleichheit mit dem Vater, andrerseits eine gewisse abhängige Stellung gegenüber demselben eigne. Wir beschränken uns hiebei auf das Wesentlichste. Auch hier wird die vorweltliche Existenz Christi nachdrücklich hervorgehoben und zwar als eine persönliche, nicht als eine bloß prinzipielle („Er ist vor allen" Kol. 1, 16—17; vergl. das persönliche Er mit dem obigen Ich in dem Selbstzeugniß Jesu), und dabei wird seine Wesensgleichheit mit dem Vater näher bestimmt als ein „Sein in göttlicher Gestalt" (Phil. 2, 6), welchen vielumstrittenen Ausdruck wir trotz aller hiefür vorgebrachten Gründe nicht auf die Göttlichkeit Christi in der Zeit, während seines irdischen Lebens einschränken dürfen, da er hier in der „Knechtsgestalt" (V. 7) war, und diese Knechtsgestalt deutlich der früheren Gottesgestalt und ebenso das „wie ein andrer Mensch werden" dem vorhergehenden „Gotte gleich sein" gegenüber gestellt wird (vergl. 2 Kor. 8, 9). Der letztere Ausdruck zeigt deutlich, daß es sich nicht bloß um eine Aehnlichkeit oder Gleichartigkeit oder um ein allmäliges Gottwerden bei Christo handelt, sondern um ein gleiches Sein mit Gott (vergl. oben Joh. 10, 30), um die gleiche Substanz, wie andrerseits um die gleiche Form und Gestalt. Daher war ihm dann auch in seiner menschlichen Erscheinung Gott immanent, und zwar wieder nicht bloß in moralischem Sinne, durch Leitung seines Willens nnd Thuns, durch Activität, sondern mit der Fülle seines eigenen Wesens („in ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig" Kol. 2, 9; 2 Kor. 5, 19; 1 Tim. 3, 16).

Diese einzigartige und schon vorzeitliche Wesensverbindung zwischen Gott und Christus hebt namentlich auch Johannes hervor, wenn er Christum das im Anfang bei Gott seiende Wort nennt: „im Anfang (Weltanfang 1 Mos. 1, 1) war das Wort" (Joh. 1, 1 Logos, d. h. nicht bloß das Gott immanente Wort, Vernunft, Ueberlegung, sondern zugleich deren Ausdruck, die ganze Offenbarung des geistig persönlichen Lebens und zwar in ihrer absoluten Selbstobjectivirung, das active Organ der Selbstmit-

theilung Gottes nach außen). Wenn dann fortgefahren wird: „und das Wort war bei Gott“ (genauer: „zu Gott hin“, so daß es eine Tendenz hatte sich in Gott zu vertiefen, vergl. V. 18: „in des Vaters Schoß“, eigentlich: in des Vaters Schoß hinein, und 17, 5: die Klarheit, „die ich bei dir hatte, ehe die Welt war“), so ist klar, daß der Sohn in seiner Präexistenz nicht als mit dem Vater zusammenfließend, sondern in selbständig persönlicher (hypostatischer) Existenz zu denken ist, während das folgende: „und Gott (gottheitlich, als Prädikat) war das Wort“ (Subjekt) wieder darauf hinweist, daß bei dem angedeuteten persönlichen Unterschied doch zugleich das Wesen des „Wortes“ nicht geringer sei, als das Gottes *). Von hier aus begreifen wir es

*) Hat man neuerdings, um sich die ächt menschliche Entwicklung bei Christus, seine wirkliche Versuchlichkeit gegenüber dem Bösen leichter erklären, seine Sündlosigkeit als einen durch wahrhafte, selbstverspürte Kämpfe errungenen und daher wirklich werthvollen Sieg festhalten zu können, Christum nur als das ewige Prinzip göttlicher Selbstoffenbarung, und seine Präexistenz nicht als persönliche, sondern als bloß ideale, potenzielle auffassen wollen, weil eine gottheitliche Person in sich fertig und nicht weiter entwicklungsfähig zu sein scheint (vergl. besonders Beyschlag's Christologie des neuen Testaments), so gehört die nähere Erörterung dieser Fragen der Christologie an, während wir es hier nur mit dem christlichen Gottesbegriff zu thun haben. Nur andeutungsweise seien unsre Bedenken gegen diese Auffassung hier beigefügt. 1) Ist der Logos bloße göttliche Potenz zur Persönlichkeit, und wirkliche Person erst in dem Menschen Jesus geworden, so hat er durch die Menschwerdung mehr gewonnen als zurückgelassen, sie ist für ihn kein Opfer, sondern ein Fortschritt. — Daher ist 2) hiebei auch keine wirkliche Selbstentäußerung möglich, auch nicht wenn man den Akt der Entäußerung als erst im menschlichen Leben vor sich gehend betrachtet. Denn wäre das Gottgleichsein Phil. 2, 6 ff., sei es des Logos oder des Gottmenschen, als bloße Anlage und Potenz in ihm zu denken, so wäre seine sittliche Aufgabe offenbar nicht die gewesen, sich derselben durch Selbsterniedrigung zu entäußern, sondern im Gegentheil sie vollständig festzuhalten und auszubilden. „Die Selbstentäußerung wäre die sündliche Verleugnung der eigenen sittlichen Aufgabe“, und die Worte Pauli verlören überhaupt ihren Sinn, wenn nicht eine wirkliche göttliche Gestalt, und nicht bloß deren Anlage als persönlicher Besitz Christi vorausgesetzt wird. — Ebenso kommen hiebei 3) auch viele andere auf eine persönliche Präexistenz weisende Stellen nicht zu ihrem Recht, theils johanneische, denn ein unpersönliches Wort kann nicht bei oder zu Gott hin sein (s. oben), sondern nur in Gott; theils paulinische wie 1 Kor. 8, 5—6, Kol. 1, 15—17 (vor aller Kreatur) vergl. mit Hebr. 1, 2. 3. 10, aus denen deut-

auch, wenn Paulus nicht bloß Christum als einen Höheren den Menschen gegenübergestellt (Gal. 1, 1: „nicht durch Menschen, sondern durch „Jesum Christ“, sondern — wie die Mehrzahl

---

lich erhellt, daß die göttlichen Eigenschaften, die Christo nach seiner Himmelfahrt zugeschrieben werden, „nicht durch eine Vergötterung erst gewordene sind, sondern ihre Wurzel in einer gottgleichen Herrlichkeit vor seiner Menschwerdung haben“, und zwar in einem nicht bloß potenziellen, sondern geistigbewußten Sein desselben bei Gott. — Auch erfordert 4) das ganze Verhältniß Gottes zur Welt von Anfang an eine Vermittlung, die nicht eine bloß ideale, sondern eine reale sein mußte, worauf die ganze Lehre des alten und neuen Testaments von dem Offenbarer und Mittler zwischen Gott und der Schöpfung hinzuweisen scheint (vergl. auch Keerl, der Gottmensch S. 127 ff.). Wie der Geist, so muß auch der den Geist sendende Sohn schon am Anfang der Schöpfung und vor demselben thätig gewesen sein. Der das O der Weltentwicklung ist, muß auch das A derselben gewesen sein. — Sodann läßt sich 5) namentlich auch keine gottgleiche Existenz nach dem Erdenleben seit der Himmelfahrt, keine gottgleiche Postexistenz ohne eine entsprechende Präexistenz denken. Kann der, welcher der Spender des ewigen Lebens für die Seinen wird, selbst erst etliche Jahre zuvor in's persönliche Leben getreten sein? Muß der, welcher den Geist der Wahrheit in der gleichen Machtvollkommenheit wie der Vater sendet, nicht von Ur an im persönlichen Besitz desselben gewesen sein (vergl. nachher die Bemerkungen gegen die Unitarier)? — Und daraus ergeben sich auch Bedenken in Bezug auf den Vater. Sagt man bei obiger Annahme, der Logos könne sich nicht selbst entäußert haben wegen der Unveränderlichkeit Gottes, so scheint mir 6) letztere vielmehr gerade gegen eine bloß ideale Präexistenz Christi zu sprechen. Denn indem auch bei letzterer Annahme zugegeben wird, daß der Vater den Sohn in die ewige Gottgleichheit verklärt (nach der Himmelfahrt), so wächst hier gleichsam zu Wesen Gottes eine zweite Person als neues Moment hinzu, und dadurch wird in das absolute Wesen Gottes eine Entwicklung hineingelegt, die dem Begriff desselben, namentlich seiner Unveränderlichkeit widerstreitet. Gott kann man nicht werden, nur sein und immer gewesen sein. Ist Christus vorher kein gottgleiches Ich gewesen, so kann er es auch nachher nicht in vollem Sinn geworden sein. Eine metaphysische, aber gewordene Gottheit ist ein Widerspruch in sich selbst. Und hat der Vater ein ursprünglich nur potenziell, keimartig in ihm angelegtes Prinzip erst im Lauf der Zeit sich zu einer besondern Persönlichkeit entfalten lassen, so ist er ursprünglich nach dieser Seite hin unentwickelt, somit unvollkommen gewesen. Daher würde sich hier auch 7) fragen, wie ein ewiger Vater ohne Vaterschaft, ohne Sohn zu denken sei.

Ueberwunden werden kann freilich obige Auffassung sicherlich erst dann, wenn es der Kirchenlehre gelungen sein wird, die volle menschliche Entwicklung Christi mit seiner präexistenten Persönlichkeit auszugleichen, was die große

der Exegeten zugesteht — Röm. 9, 5 ihn geradezu Gott nennt: „aus welchen Christus herkommt nach dem Fleisch, der da ist Gott über Alles, gelobet in Ewigkeit" (vergl. Hebr. 1, 8—9, wo nach Ps. 45 der Sohn zwei Mal Gott genannt ist, und Tit. 2, 13: „wir warten auf die Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unsres Heilandes Jesu Christi", wo die Beziehung „Gottes" auf Christus wenigstens als möglich zugegeben werden muß, wie auch Eph. 5, 5 und 1 Joh. 5, 20), wobei wir auch nicht vergessen dürfen, daß schon die Jünger dem Auferstandenen göttliche Verehrung erzeigten („mein Herr und mein Gott!" Joh. 20, 28; „sie aber beteten ihn an" Luk. 24, 52), und daß ihn ebenso auch alle Engel Gottes anbeten sollen (Heb. 1, 6; Off. 5, 11—12) *).

---

christologische Aufgabe der Gegenwart ist. Aber wenn dies Schwierigkeiten hat, so vergesse man nur nicht, daß sie in letzter Instanz daher rühren, daß wir hienieden im Werden sind und zum vollen Sein erst gelangen sollen, und daß daher der umgekehrte Gang bei Christo vom ewigen göttlichen Sein zum menschlichen Werden uns schwer begreiflich sein muß. Er wäre dies aber noch viel mehr, wenn wir nicht wüßten, daß hier der erste Schritt in's Werden, die Selbstentäußerung des Logos, weil aus Liebe geschehend, zugleich aber auch der erste Schritt zur Rückkehr in's Sein, in's göttliche Liebeswesen war. — Gewiß haben wir aber um einer Schwierigkeit für unser Denken willen, das bei so vielen göttlichen Geheimnissen nicht zureicht, noch keine Befugniß, jenen Schriftworten, deren unbefangene Deutung uns mit Nothwendigkeit auf eine persönliche Präexistenz Christi hinweist, nicht ihr volles Recht widerfahren zu lassen.

*) Berufen sich dem gegenüber die Unitarier auf eine Stelle, die sie manchmal sogar über ihre Kirchenthüre schreiben, Joh. 17, 3: „das ist das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen", so ist zu bemerken, daß das „du allein wahrer Gott" vorzugsweise gegen alle Abgötterei der Heiden, wie das „den du gesandt" u. s. f. gegen den Unglauben der Juden gerichtet ist. Denn Christus überschaut hier im Geist seine ganze aus Heiden und Juden gesammelte Gemeinde (V. 20) und bittet für beide Theile. Allerdings ist der Vater der Gott, der wahre ewige Urgrund aller Gottheit, auch der des Sohnes und Geistes; aber wenn Christus sich selbst dadurch die Gottheit hätte absprechen wollen, so hätte er offenbar in diesem Zusammenhang sich selbst gar nicht erwähnen dürfen. Statt dessen aber stellt er sich unmittelbar neben Gott, und macht von seiner Erkenntniß sogar das ewige Leben mit abhängig! —

Und wie helfen sich denn obigen Schriftzeugnissen von der Wesenseins

Neben dieser nachdrücklichen Hervorhebung der Wesenseinheit und Gleichheit des Sohnes mit dem Vater wie seiner (des Sohns) persönlich selbständigen Existenz finden wir aber auch in den apostolischen Aussprüchen deutliche Hinweisungen auf das Abgeleitete im Wesen des Sohnes, auf eine gewisse Abhängigkeit in seinem Verhältniß zum Vater, und zwar, was zu beachten ist, nicht bloß in seiner Präexistenz, in seinem Urverhältniß zu Gott, sondern auch in seiner Postexistenz, in seiner nachherigen Erhöhung zur Rechten Gottes (z. B. Apostg. 7, 55; Röm. 8, 34; Hebr. 10, 12) und seiner künftigen Stellung zum Vater nach der Weltvollendung. In ersterer Beziehung sei nur erinnert an Hebr. 1, 3, wo der Sohn „der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild seines Wesens" und an Kol. 1, 15, wo er „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes" genannt ist, Ausdrücke, die dem Vater die Majestät der Ursprünglichkeit, der urwesentlichen Gottheit gegenüber dem Sohne zusprechen. In Bezug auf die künftige Stellung des Sohns zum Vater aber genügt es, 1 Kor. 15, 28 zu erwähnen: „wenn aber Alles ihm (dem Sohn) unterthan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan sein dem, der ihm Alles unterthan hat, auf daß Gott sei Alles in Allen", eine Stelle, die hinlänglich beweist, daß eine absolute Gleichstellung des Sohns mit dem Vater und die Leugnung alles und jedes Sub-

---

heit Christi und Gottes gegenüber die Unitarier und Sozinianer? Wunderlich genug. Sie trennen scharf zwischen dem jetzt erhöhten, verklärten Christus und dem Menschen Jesus auf Erden. Wo Christo göttliche Eigenschaften beigelegt werden, da sei nur der zur Rechten der Majestät Sitzende gemeint, der allerdings göttlich zu verehren sei, bis 1 Kor. 15, 28 eintrete. — Aber abgesehen davon, daß sich diese Scheidung bei vielen Selbstzeugnissen Christi von sich nicht anwenden läßt, in welche Widersprüche verwickelt man sich da! Gott soll durch ein Wunder seiner Allmacht den Menschen Jesus zu seinem Stellvertreter erhoben haben!! Also weil sie die Menschwerdung Gottes nicht glauben, müssen sie nun die Gottwerdung eines Menschen glauben. Ist jene ein Wunder, so ist diese geradezu ein Abenteuer, wodurch ein Geschöpf über alle dem Geschöpf unveräußerlichen Schranken hinausgehoben würde. Der vier Jahrzehnte zuvor selbst noch nicht existirte, soll jetzt auf einmal ewiges Leben in seine Jünger gießen, soll den h. Geist austheilen können! „Wenn das nicht ein innerer Widerspruch ist, so gibt es keinen" (Geß). — Gerade die (nicht geleugnete) Postexistenz Christi in absoluter Machtherrlichkeit hat eine entsprechende persönliche Präexistenz zur nothwendigen Voraussetzung.

ordinationsverhältnisses schriftwidrig ist, was die obigen Schriftaussagen über den Vater entschieden bestätigen.

Aus den obigen Bestimmungen ersehen wir zugleich, was für das Verständniß der Trinitätslehre von großer Wichtigkeit ist, daß nach ihnen Christus von Ewigkeit her ein zwischen Gott und der Welt vermittelndes Verhältniß einnimmt, ja daß schon seine eigene vorzeitliche Zeugung Bezug hat auf die nachherige Schöpfung der Welt, nicht bloß auf ein Verhältniß Gottes nach innen, zu sich selbst, sondern hauptsächlich auch nach außen, zur Kreatur. Schon bei dem Ausdruck „eingeborner Sohn" geht das „geboren" zwar auf einen innertrinitarischen Vorgang, aber zugleich blickt das „ein" oder „einzig" auf die nachfolgende Welt, indem der Sohn als der einzige Erzeugte von allem Folgenden, das bloß erschaffen und nicht erzeugt ist, unterschieden werden soll. Das Wort, der Logos, hat nicht bloß eine Tendenz einwärts „zu Gott hin" (s. oben), sondern zugleich eine Bestimmung auswärts, indem er den göttlichen Schöpfungsakt vermittelt, daher fährt Johannes nach der innergöttlichen Schilderung desselben fort: „alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist" (1, 4). Die Welt ist vom Vater durch den Sohn geschaffen (1 Kor. 8, 6; 2 Petr. 3, 5; Kol. 1, 16: „durch ihn ist alles geschaffen"). Der Sohn ist nicht die letzte Ursache der Weltentstehung, nicht der Schöpfergott selbst, wohl aber das göttliche Schöpferorgan, und zwar nicht bloß äußerliches Werkzeug, sondern innerlicher Vermittler alles geschaffenen Lebens, das in ihm wie seinen Anfangsgrund, so auch sein Entwicklungsziel (Kol. 1, 16: „durch ihn — genauer in ihm — zu ihm"; Eph. 1, 10. 23; Offb. 1, 8. 11 „das A und das O, der Anfang und das Ende"; 22, 13) und seinen fortdauernden Bestand hat (Kol. 1, 17; Hebr. 1, 3). Er ist das Urbild der Welt und der Menschheit, Centrum der Weltidee und Träger des Weltsystems, weil Alles in ihm, und Erbe, persönlicher Zweck der Welt, Motiv der Weltschöpfung, weil Alles für ihn geschaffen wird (Hebr. 1, 2), als dem Haupt unter dem Alles verfaßt wird (Eph. 1, 10). Als der vorgeschöpfliche und übergeschöpfliche Träger alles Lebens in der geschaffenen Welt (Joh. 1, 4) ist er nicht selbst Geschöpf, wohl aber „der Erstgeborne vor allen Kreaturen" (Kol. 1, 15 vergl. Offb. 3, 14). In letzterer Bestimmung liegt ein Dreifaches: einmal die Ab-

hängigkeit des Lebens Christi vom Vater, sodann seine spezifische Verschiedenheit von der Kreatur, die nicht erzeugt und geboren, sondern geschaffen ist, und endlich sein vermittelnder Zusammenhang mit der Kreatur. Die vorweltliche Zeugung des Sohnes geschieht hienach schon im Hinblick auf die Weltschöpfung und bildet gewissermaßen die Brücke zu ihr, indem der Sohn aus dem Schoß des Vaters, aus der göttlichen Immanenz hervorgezeugt wird als das Urbild der werdenden Welt, als der grundinnerliche Vermittler der Schöpfung und des ganzen göttlichen Offenbarungssystems, das Licht der Menschen und der Welt (Joh. 1, 4; 8, 12; vergl. oben S. 122). —

Aus diesen Zeugnissen Christi und der Apostel ergibt sich uns nun nicht bloß die Wesenseinheit, sondern ebenso auch der persönliche Unterschied des Sohns vom Vater (gegen die Sabellianer). Einheit ist nicht Einerleiheit (Identität). Daß der Sohn nicht einmal in seiner vorzeitlichen Existenz identisch ist mit dem Vater, daß er vielmehr auch da schon als ein Ich, als Persönlichkeit und in gewisser Selbständigkeit existirte, haben wir bereits in vielen Stellen ausgesprochen gefunden (Joh. 17, 5. 24; 8, 58; sodann besonders 1, 1. 18: „bei Gott", „in des Vaters Schoß;" Phil. 2, 6 „in göttlicher Gestalt" u. A.). Daß er bei seinem irdischen Leben sich vom Vater, der ihn gesandt hatte, unterschied, darüber ist kaum ein Wort zu verlieren. Auch da, wo er sich in die Wesenseinheit mit dem Vater stellt, bleibt der Unterschied der Personen: „ich und der Vater sind Eins" (s. oben). Er betet ja öfters zum Vater, stellt sich als neben dem Vater wirkend dar („mein Vater wirket bisher und ich wirke auch" Joh. 5, 17. 19), und redet von seinem ersten Wort im Tempel (Luc. 2, 49) an bis zum Befehlen seines Geistes in des Vaters Hände vom Vater als von einer andern Person. Wie aber der Vater nicht mit seinem Ich in den Sohn überging, so auch der Sohn nicht in den Geist, d. h. der Sohn existirt auch nach seiner Erhöhung als besondere Persönlichkeit fort, unterschieden vom Vater, zu dessen Rechten er thront (s. oben), und vom Geist, der als anderer Tröster, als Stellvertreter des Sohnes (Joh. 14, 16; 16, 14 f. unten) gesandt wird. Das persönliche Fortleben des erhöhten Herrn ist doch gewiß auf jedem Blatt der Apostelgeschichte und der apostolischen Briefe vorausgesetzt.

Wir kommen daher zu dem Reſultat: ſo gewiß der Vater zum Sohn geredet und dieſer zum Vater gebetet hat, und nach ſeiner Verheißung heute noch für uns zu ihm betet, ſo gewiß findet ein perſönlicher Unterſchied zwiſchen beiden ſtatt. Und ſo gewiß Jeſus ſich darſtellte nicht bloß als Zeugen des Heils, ſondern als deſſen Urheber, wie der Vater deſſen Urheber iſt, als Spender des h. Geiſtes, als Quell des ewigen Lebens für uns, wie es der Vater iſt, — „ſo gewiß Jeſus ſich bezeugt hat, nicht bloß als Lehrer und Vorbild vollkommener Liebe zu dem Vater, ſondern als den Herrn und Eigenthümer der Menſchenherzen, dem wir unbedingt gehören müſſen, wie wir unbedingt dem Vater gehören: ſo gewiß muß das Weſen des Sohnes dasſelbe ſein, wie das des Vaters, weil ſonſt nicht der Geiſt des Lebens aus ihm ſtrömen könnte, wie aus dem Vater; und ſo gewiß muß ferner zwiſchen Vater und Sohn eine Einheit ſein, wie ſie nicht ſtattfindet zwiſchen einem irdiſchen Vater und ſeinem Sohn“ (Geß). —

Vergleichen wir nun das, was wir bisher gefunden, Weſensgleichheit des Sohns mit dem Vater bei perſönlicher Unterſcheidung, vorzeitliche Exiſtenz bei einer ſchon im Begriff des Sohnes liegenden Abhängigkeit ſeines Lebens vom Vater, dem abſolut ewigen, ſchlechthin anfangsloſen Urquell, mit den obigen athanaſianiſchen Beſtimmungen, wonach es zwiſchen beiden kein Früher, kein Später, kein Höher, kein Geringer geben ſoll, ſo rechtfertigt ſich uns der frühere Satz, daß dieſe Formulirung die Grenzen der Schriftlehre nicht vollkommen einhalte, ſondern im Intereſſe abſoluter Gleichſtellung von Vater und Sohn ſie etwas erweitere. Wie aber die abſolute Gleichſtellung, ſo ergibt ſich uns noch viel mehr die ſchlechthinige Unterordnung des Sohns unter den Vater, die Leugnung der Weſensgleichheit und Vorzeitlichkeit des Sohns von Seiten der Unitarier und Rationaliſten als durchaus ſchriftwidrig; und der alte und immer wieder neu entbrennende Streit über Gleichheit oder Unterordnung des Sohnes löst ſich uns damit, daß wir ſagen: gleich in Bezug auf ſein Weſen, untergeordnet in Bezug auf ſeine Stellung, ſein abgeleitetes und inſofern abhängiges Verhältniß zum Vater. Letzteres iſt das Wahre an der rationaliſtiſchen Auffaſſung, die Leugnung des Erſteren ihr Grundirrthum. —

c. Daſſelbe Reſultat wird ſich uns auch ergeben bei der

Lehre vom heiligen Geist. Die Samosatener und so auch die Rationalisten erklären ihn für eine bloße unpersönliche Kraft Gottes (den heutigen Rationalisten ist er sogar nur noch der jeweilige Geist der Gemeinde), die Arianer für ein Geschöpf, die Kirche für eine göttliche Persönlichkeit. Wem gibt nun die Schrift Recht?

Daß dem h. Geist in der Schrift göttliche Eigenschaften und Wirkungen zugeschrieben werden, z. B. die Allwissenheit („der Geist erforschet alle Dinge" 1 Kor. 2, 10), die Allgegenwart („wo soll ich hingehen vor deinem Geiste" Ps. 139, 7), die Schöpferkraft („der Himmel ist durch's Wort des Herrn gemacht und all sein Heer durch den Geist seines Mundes" Ps. 33, 6), darüber kann kein Streit sein. Vergleichen wir zu letzterer Stelle, wie 1 Mos. 1, 2 dem Geist Gottes eine Mitwirkung beim Werk der Schöpfung zugeschrieben wird, so sehen wir schon hieraus, daß er nicht selbst ein Geschöpf sein, keinen Anfang in der Zeit*) genommen haben kann, daher er Hebr. 9, 14 der ewige Geist (nach genauer Uebersetzung) heißt. Nur als solcher, als präexistenter kann er „auch die Tiefen der Gottheit erforschen" (1 Kor. 2, 10) und ein Geist der Herrlichkeit heißen (1 Petr. 4, 14). — Die Hauptfrage ist hier aber die, ob dem Geist eine eigene Persönlichkeit neben dem Vater und dem Sohn zukomme? Welche Anhaltspunkte gibt uns die Schrift hierüber?

Wie im Naturgebiet das schöpferische Belebungsprinzip, das dem Grundstoff Leben und Entwicklungskraft einzeugt (1 Mos. 1, 2), so ist der Geist bei dem Menschen das göttliche Beseelungsprinzip (1 Mos. 2, 7), das Personbildende, und so auch auf dem Boden der Offenbarung die persönlich wiederbelebende Gotteskraft, das Zeugungs- und Erneurungsprinzip von oben, durch das der Gläubige wie zuerst eine Person, so hernach ein Kind Gottes wird. Alle Wirkungen des Geistes Gottes im Menschen sind das

*) Auch Joh. 7, 39: „der h. Geist war noch nicht da, denn Jesus war noch nicht verkläret" kann nicht als Beweis eines zeitlichen Anfangs des Geistes Gottes angeführt werden. Joh. will nur sagen: der Geist als Geist Christi, wie er nachher am Pfingstfest ausgegossen wurde, war noch nicht da, nicht: er war überhaupt noch nicht. Der Geist Gottes war längst da; aber in seiner neutestamentlichen Form als Geist Christi oder heiliger Geist konnte er den Gläubigen erst gesandt werden nach der Verklärung Christi (vergl. unten).

persönliche Leben und Bewußtsein stärkend, reinigend, vervollkommnend, verklärend. Erst durch die Salbung von oben ist die charaktervolle und charakterfeste Persönlichkeit vollendet. Wird es dadurch nicht zum Voraus wahrscheinlich, daß dem überall auf volle und wahre gottebenbildliche Persönlichkeit hinarbeitenden Geiste selbst auch Persönlichkeit zukommen müsse?

Die eine Persönlichkeit, ein besonderes Ich constituirenden Eigenschaften: Selbstbewußtsein, Erkennen, Wissen, Fühlen, Wollen und Sichfreibestimmen, selbständiges Reden und Handeln werden ihm unbestreitbar von der Schrift sehr häufig beigelegt. Wenn er dargestellt wird als alle Dinge erforschend (s. oben), wenn es heißt: „Niemand (persönlich, *οὐδείς*) weiß was in Gott ist, ohne der Geist Gottes" (1 Kor. 2, 11), wenn er der „andere Tröster" ist, der Stellvertreter Christi, der Führer in alle Wahrheit, der lehrt, erinnert, straft, was er hört den Jüngern verkündigt und so Christum in ihnen verklärt (Joh. 14, 16. 26; 16, 7—8. 13—15), wenn ihm ein hilfreicher Dienst bei unsern Gebeten zugeschrieben wird, indem er uns vertritt mit unaussprechlichem Seufzen" (Röm. 8, 26), so ist das Alles ohne ein Wissen von sich und Andern, ohne Selbstbewußtsein gewiß nicht denkbar. Wenn er betrübt (Eph. 4, 30), belogen (Apostg. 5, 3) und gelästert (Matth. 12, 31) werden kann, so deutet dies, wie auch jenes Seufzen offenbar auf ein persönliches Gefühl; und wenn er ein Herr und Austheiler der göttlichen Gaben und Kräfte ist und „einem Jeglichen zutheilt nach dem er will" (1 Kor. 12, 11; vergl. Joh. 3, 8 „der Wind bläset, wo er will"), wenn er die Kinder Gottes treibet, bringet oder ihnen wehret (Röm. 8, 14; 2 Petr. 1, 21; Apostg. 18, 5; 16, 6), wenn er nicht bloß durch die Jünger redet (Matth. 10, 20; vergl. auch Apostg. 1, 16; 28, 25) und in ihnen zeuget (Röm. 8, 16), sondern von sich sogar in der ersten Person spricht als ein Ich (Apostg. 13, 2: „da sprach der h. Geist: sondert mir aus Barnabam und Saulum zu dem Werk, dazu ich sie berufen habe"), so ist klar, daß ihm hienach persönlicher Wille, persönliches Reden und Handeln und freie Selbstbestimmung zukommt.

Wollen sich die Gegner dem Allem gegenüber darauf berufen, daß der h. Geist auch eine Gabe genannt werde (Apostg. 2, 38; Hebr. 6, 4) und öfters als ein bloß sachlicher Besitz, als unper-

ſönliche Kraft (Luc. 24, 49 „Kraft aus der Höhe“) erſcheine, ſo antworten wir: Chriſtus wird ja auch oft als eine göttliche Gabe für uns dargeſtellt (Joh. 3, 16; 4, 10); aber der Austheiler der göttlichen Gaben und Kräfte kann nicht ſelbſt eine Gabe in ſachlichem, ſondern nur in perſönlichem Sinne ſein. Er iſt das perſönliche Prinzip der neuteſtamentlichen Kräfte, und als ſolches freilich auch die Kraft aus der Höhe, aber eben die Kraft im höchſten Sinne, die abſolute Kraft, die als ſolche ſelbſt perſönlich iſt und ſein muß, und der deßhalb auch bei einer Abhängigkeit vom Vater und Sohn, von denen ſie ausgeht und geſandt wird (Joh. 14, 26; 15, 26; 1 Kor. 2, 12; Luc. 24, 49), zugleich ein ſelbſtändiges Kommen zugeſchrieben wird (Apoſtg. 1, 8; Joh. 15, 26). Nur als jenes perſönliche Prinzip, nicht aber als Einzelkraft oder Eigenſchaft Gottes, kann er dem perſönlichen „Einen Herrn“ und „Einen Gott“ (d. h. dem Sohn und Vater) coordinirt ſein 1 Kor. 12, 4—6 (vergl. unten die trinitariſchen Stellen). Und vollends wie könnte er zum Vater beten von unſern Herzen aus (Röm. 8, 26), ohne vom Vater unterſchieden zu ſein?

Aber ſchmilzt dann der h. Geiſt nicht mit unſrem Geiſt in die Einheit eines Ichs zuſammen? Das eben verleitet Viele zum Zweifel an der Perſönlichkeit des h. Geiſtes, daß er, obſchon über Tauſende von einzelnen Menſchenherzen ausgegoſſen und gleichſam zwiſchen Himmel und Erde getheilt, dennoch zur Einheit einer Perſon ſich zuſammenſchließen ſoll. Bei dieſer — von den Lehrbüchern oft übergangenen — Frage darf man nur nicht vergeſſen, daß dem h. Geiſt an ſich ſchon eine göttliche Allgegenwart zukommt (ſ. oben); ſeine Perſönlichkeit wird dadurch ſo wenig als bei Gott ſelbſt unmöglich. Es iſt ja auch von einem Chriſtus in uns die Rede (z. B. 2 Kor. 13, 5; Gal. 2, 20), ohne daß dadurch die perſönliche Exiſtenz Chriſti über uns aufgehoben wird. Dazu beachte man, daß das Weſen des h. Geiſtes ſelbſt ſchon die Zuſammenfaſſung einer Vielheit iſt, weil er das Prinzip der verſchiedenen heiligen Gaben und Kräfte iſt, durch die Gott und Chriſtus ſich in unſre Herzen einſenkt, daß alſo der h. Geiſt als Prinzip der Differenzirung, Zertheilung der Gotteskraft zum Zweck ihrer Mittheilung nach außen und ebenſo wieder der Zuſammenfaſſung der ausgetheilten Gaben und Kräfte in eine Einheit, daß — ſage ich — dieſer Geiſt ſeiner Natur nach dazu an-

gethan ist, in Vielen zugleich wohnen zu können. Daher ist in der Schrift auch die Rede von „den sieben Geistern, die da sind vor Gottes Stuhl“ (Offenb. 1, 4; 4, 5, vergl. den siebenarmigen Leuchter vor dem Vorhang des Allerheiligsten), „gesandt in alle Lande“ (Offb. 5, 6), welcher Ausdruck nicht etwa bloß eine Personifizirung der verschiedenen Geistesgaben, sondern wie mir scheint eine Hinweisung darauf ist, daß im Wesen, in der Natur des h. Geistes selbst schon so zu sagen ein Trieb zum Auseinandergehen, eine Kraft der Selbstdifferenzirung zum Zweck der Einwohnung in einer Vielheit von Wesen liegt. Dieser Geist Gottes, wie er von Anfang an existirte, oder diese sieben Geister vor Gottes Thron, werden in Christus zur Einheit vermittelt (vergl. Jes. 11, 1) und damit der heilige Geist des N. Testaments. Weil durch Christus hindurchströmend (auf anderem Wege kommt der Geist ja nicht zu den Gläubigen als durch Vermittlung Christi) erhält der Geist Gottes eben damit so zu sagen eine spezifisch neutestamentliche Tinctur, um der einzelnen Seele die Frucht der Erlösung durch Christus, die Heilsgnade anzueignen, und ist so der heilige Geist oder der Geist Christi im Unterschied und zugleich in der substanziellen Einheit mit dem Geist Gottes überhaupt.

Wir antworten also auf jenen Zweifel so: im Himmel „vor Gottes Stuhl“ existirt der h. Geist als Person d. h. als persönliches Prinzip der neutestamentlichen Kräfte, auf Erden in den Herzen der Gläubigen als Gabe (Apostg. 2, 38); dort seinem ewigen Wesen nach, hier in seinen Ausflüssen und Wirkungen. Aber auch die Letzteren haben etwas Personhaftes an sich (ein deutliches Zeichen, daß sie von einer Persönlichkeit ausgegangen sein müssen!), sie treten unsrem menschlichen Ich, indem sie sich mit unsrem Gewissen verschmelzen, es stets erleuchten und schärfen, mit der Autorität einer höhern göttlichen Persönlichkeit gegenüber. Daher verliert der h. Geist trotz seiner Innerlichkeit im Menschen seine Selbständigkeit nicht, und fließt nicht mit unsrem Ich in Eins zusammen. Es bleibt wie Gott, so auch dem Menschen gegenüber ein Unterschied (Matth. 10, 20: „ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist u. s. f.“; Röm. 8, 16: „der Geist gibt Zeugniß unsrem Geist“ vergl. V. 26). —

Daß ihm aber bei aller persönlichen Selbständigkeit und

Unterſcheidung von Gott doch zugleich die volle Weſenseinheit mit Gott und eine göttliche Majeſtätswürde zukommt, das zeigen nicht nur alle obigen Stellen, in denen ihm göttliche Eigenſchaften und Wirkungen zugeſchrieben werden, ſondern auch alle diejenigen, in welchen er, weil Urheber der Wiedergeburt und Heiligung, als der das Wort der Wahrheit lebendig und kräftig machende und zum Samen des neuen Lebens aus Gott geſtaltende (1 Theſſ. 1, 5; 1 Kor. 2, 4—5) auch als Quelle des ewigen Heils dargeſtellt wird, wie es der Vater und der Sohn iſt (Joh. 3, 5 ff.; Röm. 2, 29; 8, 9; 5, 5; 14, 17; 1 Kor. 12, 3. 13; 1 Joh. 2, 27; 3, 24; Apoſtg. 7, 51; 19, 2—5 u. A.). Dazu kommt, daß er zugleich als Gottes eigener Geiſt bezeichnet wird, als Geiſt in Gott, als das wiſſende Selbſt in Gott (1 Kor. 2, 11, wobei aber das vorhergehende Erforſchen der Tiefen der Gottheit zugleich auf den Unterſchied von Gott deutet, ſo daß er nicht als bloßes Selbſtbewußtſein Gottes gefaßt werden kann). Daher wird er auch mit Gott unmittelbar zuſammengeſtellt, wenn z. B. die aus dem Geiſt Gezeugten eben damit aus Gott ſelbſt geboren ſind (Joh. 1, 13; 3, 3; 1 Joh. 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 4; Apoſtg. 5, 3—4: „dem h. Geiſt — Gott gelogen"). Ebenſo ſtellt ſich auch Chriſtus mit ihm zuſammen, wenn er das Kommen des Tröſters zu den Jüngern zugleich als ſein eigenes Kommen erſcheinen läßt (Joh. 14, 16—18). Weil er der innerſte Kern des eigenen Selbſts Gottes iſt, ſo erreicht die göttliche Offenbarung in ihm auch „das ſignifikanteſte Siegel ihrer Göttlichkeit", und daher iſt die Läſterung des Geiſtes unvergebliche Sünde (Matth. 12, 31—32; Marc. 3, 28—29), was deutlich zeigt, daß er an Würde Gott nicht nachgeſetzt werden darf.

So hätten wir alſo auch hier dasſelbe Reſultat zu ziehen wie oben bei dem Sohne: Weſenseinheit mit Gott bei perſönlicher Unterſcheidung, gleiche Würde neben einer gewiſſen Abhängigkeit, ſofern der Geiſt der vom Vater und Sohn ausgehende und geſendete iſt, der „nicht von ihm ſelber redet, ſondern das, was er hört", und was er verkündigt, aus der Fülle Chriſti nimmt (Joh. 16, 13—14), deſſen Wirkſamkeit in den Gläubigen daher abhängt von der Vollendung des Erlöſungswerks, von der Verklärung des Sohnes (Joh. 7, 39; 16, 7). Zugleich ergibt ſich uns aus dem Obigen, daß der Geiſt auch inſofern eine dem Sohn analoge Stellung einnimmt, als er wie jener ein eigen-

thümliches und selbständiges Prinzip der Vermittlung zwischen Gott und der Welt ist. Sowohl im Gebiet der Schöpfung als in dem der Erlösung vermittelt er in seiner Weise die göttlichen Wirkungen und Offenbarungen nach außen als „die Kraft des Höchsten" (Luc. 1, 35; 24, 49; Apostg. 10, 38), das Lebensband zwischen Gott und der Welt, durch das der Letzteren im vollsten (physischen und geistlichen) Sinne das Leben von oben eingepflanzt wird.

d. Bringen wir diese Ergebnisse nun zu einem Abschluß durch Vergleichung der Schriftzeugnisse von der Trinität im Ganzen, d. h. derjenigen Stellen, worin Vater, Sohn und Geist unmittelbar nebeneinander gereiht sind.

Man unterscheidet in der kirchlichen Dogmatik eine Wesensdreieinigkeit (immanente oder ontologische) und eine Offenbarungsdreieinigkeit (ökonomische), und schreibt Gott die Eine wie die Andere zu, d. h. es wird gelehrt, daß Gott sich nicht bloß in seiner Wirksamkeit nach außen, in seinen Offenbarungen an die Menschen, in seinem Verhältniß zur Welt und ihrem Haushalt (Oekonomie) in dreifach gesonderter Weise darstelle als Vater, Sohn und Geist, sondern daß diese Sonderungen auch seinem innern Wesen an sich, ganz abgesehen von seinem Verhältniß zur Welt anhaften. Da ist nun von Alters her und besonders wieder in unsern Tagen ein Streit darüber, ob die h. Schrift in diesem doppelten oder bloß im ökonomischen Sinne die Trinität Gottes lehre. Daß sie eine Offenbarungstrinität lehrt, darüber kann kein Zweifel sein und wird auch nicht gestritten; daß aber die betreffenden Schriftstellen zugleich eine innere Wesenstrinität von Gott aussagen, das leugnen heute auch unter den bibelgläubigen Theologen nicht Wenige.

Lassen wir den Streitpunkt vorerst bei Seite und fragen wir zunächst, ob die trinitarischen Schriftstellen das Wesentliche der Kirchenlehre bestätigen: die reale Einheit und Gleichwesentlichkeit des Vaters, Sohnes und Geistes neben persönlicher Selbständigkeit und Unterscheidung der drei von einander.

Die Grundstelle für die ganze Dreieinigkeitslehre ist der Taufbefehl Matth. 28, 19: „taufet sie auf (in) den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes". Daß hier von einer Taufe zur Gemeinschaft des Vaters und Sohnes und Geistes die Rede ist, wird jede gründlichere Exegese an-

erkennen müssen. Daraus folgt zunächst, daß mit Vater, Sohn und Geist nicht drei aufeinanderfolgende Entwicklungsphasen Gottes (Sabellianer), sondern nur gleichzeitige Unterschiede im göttlichen Wesen gemeint sein können (vergl. das neben, nicht nach einander stellende und wiederholte „und"). Sodann ergibt sich aus dieser Stelle ein Dreifaches. Einmal müssen diese drei wirkliche Personen und von einander unterschiedene Subjekte sein; denn in der ganzen Schrift läßt sich kein Beispiel davon finden, daß eine Handlung geschähe im Namen oder auf den Namen von etwas, das keine Person ist; von abstrakten Dingen, bloßen Kräften oder Qualitäten wird nie in der Schrift der Ausdruck „Namen" gebraucht, nur von wahren Personen. Auch läßt sich bloß mit Personen in eine Gemeinschaft treten. Sodann müssen diese Drei auch der Würde nach gleiche, mithin göttliche Personen sein, weil sie auf gleiche Weise zusammengestellt werden und allen gleiche Verehrung zugesichert wird. Dies gilt namentlich auch vom h. Geist, dessen Persönlichkeit und Wesensgleichheit mit Vater und Sohn hier am Stärksten bezeugt ist. Ein Vater ist doch eine Person, ein Sohn desgleichen; wie ließe sich nun denken, daß als Drittes neben diese Personen und auf gleiche Stufe mit ihnen eine unpersönliche Kraft gestellt würde? — Endlich zeigt diese Stelle auch, daß die drei nicht zerrissen werden dürfen in drei Individuen, drei verschiedene Wesen, daß sie vielmehr doch wesentlich Eins sind, denn es heißt: „auf den Namen", nicht die Namen, womit die Gleichheit der drei Gottesnamen des Vaters, Sohnes und Geistes in dem Einen Namen und daher die Wesenseinheit der drei Personen hervorgehoben ist. Der Eine Name zeigt sich im Vater als Vater, im Sohn als Sohn, im Geist als Geist. Es ist also eine Einheit ohne Einerleiheit, eine Wesensgleichheit bei persönlicher Unterscheidung, eine Verschiedenheit ohne Geschiedenheit.

Eine weitere Zusammenstellung der drei göttlichen Prinzipien findet sich 2 Kor. 13, 13: „Die Gnade unsres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes (eigentlich des Gottes, d. h. Vaters) und die Gemeinschaft des h. Geistes sei mit euch allen." Nehmen wir dazu 1 Kor. 12, 4—6: „es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist; und es sind mancherlei Aemter, aber es ist Ein Herr (Christus, Eph. 4, 11); und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist Ein Gott, der da wirket Alles in Allen",

und Eph. 4, 4—6: „Ein Geist — Ein Herr — Ein Gott und Vater", so sehen wir aus der Bezeichnung, die hier dem Vater gegeben ist, sowie aus der Thatsache, daß überall in der Schrift nur der Vater „der Gott" heißt (wo im Griechischen der Artikel bei Gott steht, ist immer der Vater gemeint), während der Sohn nur etliche Mal „Gott" genannt ist, endlich aus dem früher über das abgeleitete Verhältniß des Sohnes Bemerkten, daß in der That der Vater Ursprung und Quell der ganzen Gottheit, auch der des Sohnes und Geistes ist, die nicht für sich isolirt, sondern nur in und mit dem Vater Gott sind, daher sie auch bei der Taufformel in den Einen Namen mit hineingestellt werden, und der Eine Gott und Vater auch dargestellt ist als „der da ist über Alle und durch Alle und in Allen" (Eph. 4, 6). — Dasselbe ergibt sich uns auch aus 1 Petr. 1, 1—2: „den erwählten Fremdlingen — nach der Vorsehung (dem ewigen Vorherwissen) Gottes des Vaters, durch die Heiligung des Geistes, zum Gehorsam und zur Besprengung des Blutes Jesu Christi"; denn nach dieser Stelle verglichen mit der obigen 2 Kor. 13, 13 ist im Vater die vorzeitliche, Alles bedingende Erwählungsliebe, im Sohn die göttliche Erwählungskraft begründet, so daß also der Vater der Träger des Ganzen ist, da die Liebe als das Primäre die Gnade einschließt und herausfetzt, und Liebe und Gnade wiederum die Gemeinschaft tragen. Auch hier haben wir also Einheit im Unterschied und Unterschied in der Einheit. Die Liebe ist der Kern, der innerste Grund der Gnade und dabei ist die Gnade doch eine besondere, eigenthümliche Abspiegelung der Liebe. Die Gemeinschaft ist das Produkt und doch auch wieder das eigenste Wesen der Liebe und Gnade.

Vergleichen wir mit diesen und den übrigen trinitarischen Stellen (Offb. 1, 4—5; Röm. 11, 36) noch die in den Evangelien erwähnten Thatsachen, die einen trinitarischen Charakter haben, wie die Botschaft des Engels: „der h. Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten, darum auch das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden" (Luc. 1, 35), besonders aber die Taufe Jesu, wo der Himmel sich über ihm aufthut, der h. Geist über ihn kommt und eine Stimme vom Himmel spricht: dies ist mein lieber Sohn u. s. f. (Matth. 3, 16—17), wodurch der in seiner Taufe sich in die Gemeinschaft der Sünder stellende sündlose Sohn

vom Vater „zu die Gemeinschaft der Dreieinigkeit emporgehoben wird", so werden wir in Bezug des Streits über Wesens- und Offenbarungstrinität uns ein Urtheil bilden können.

Vor Allem ist klar und wird auch Christo zugestanden, daß die christliche Trinitätslehre zunächst auf dem Grund der Offenbarungsthatsachen ruht, wie das apostolische Glaubensbekenntniß deutlich beweist. Weil Gott sich als Vater, Sohn und Geist offenbarte, darum sollen wir an einen dreieinigen Gott glauben. Sodann wird wir schon eben sahen, daß der Sohn und der Geist ein zwischen Gott und der Welt vermittelndes Verhältniß einnehmen, daß die Bestimmungen über ihr Wesen und ihre Thätigkeit vorwiegend eine Beziehung nach außen, auf die Kreatur haben, so werden wir zugestehen müssen, daß von den Lehrbestimmungen der Schrift über Vater, Sohn und Geist die allermeisten zunächst nur etwas aussagen über das göttliche Verhältniß zur Weltschöpfung und zum Weltheil, somit die Offenbarungstrinität bezeugen. Schon die Zeugung des Sohnes und das Ausgehen des Geistes gehört dem Verhältniß Gottes zur Welt an. Auch der Name Gottes in dem Taufbefehl gehört wie alle Gottesnamen in der Schrift zu seiner Selbstoffenbarung und stellt Gott von Seiten seines dreifachen Offenbarungsverhältnisses zur Welt dar. Ebenso geht auch die Liebe, wenigstens in ihrer Verbindung mit Gnade und Gemeinschaft, auf das Verhältniß Gottes zur Welt.

Andrerseits ist aber auch nicht zu leugnen, daß es in der Schrift nicht ganz an Stellen fehlt, die auf eine Wesenstrinität denten, auf Unterscheidungen, die dem innern Wesen Gottes an sich, ganz abgesehen von seinem Verhältniß zur Welt, anhaften. Das vorzeitliche „Wort" ist „zu Gott hin" (πρός und εἰς Joh. 1, 1—2. 18 s. oben), hat also jedenfalls auch eine Beziehung einwärts zu Gott und nicht bloß auswärts zur Schöpfung. Und dieselbe Richtung einwärts hat auch der „die Tiefen der Gottheit erforschende" Geist, das wissende Selbst in Gott (s. oben) neben allen seinen Beziehungen nach außen, die er als Prinzip der göttlichen Gaben hat. Und so müssen auch dem dreieinigen Namen des Vaters, Sohnes und Geistes, wenn er anders ein wahrer Ausdruck des göttlichen Wesens sein soll, innere Unterschiede im Wesen Gottes selbst zu Grunde liegen, wenn er gleich Gott zunächst von Seiten seines dreifachen Offen-

barungsverhältniſſes darſtellt. Endlich zeigt auch der Vorgang bei der Taufe Jeſu ein Wirken der Glieder der Trinität auf einander, nicht auf die Menſchen, eine göttliche Wirkſamkeit nach innen, wie ſie nur unter Vorausſetzung ſelbſtändiger Weſensunterſchiede in Gott denkbar iſt, wenn ſchon dieſer Vorgang zugleich zur göttlichen Offenbarung nach außen gehört und in engſter Beziehung zum Erlöſungswerk auf Erden ſteht.

Daraus ergibt ſich uns, daß wenn auch die große Mehrzahl der Schriftſtellen zunächſt nur eine Offenbarungstrinität ausſagt, und dieſe den Ausgangspunkt für das ganze Dogma bildet, es doch zu weit gegangen iſt, wenn man nicht einmal Andeutungen einer Weſenstrinität in der Schrift finden will, ſondern überall nur Offenbarungstrinität. Führt die Schrift mehr auf letztere, ſo dagegen die ſpeculative Betrachtung mehr auf eine Weſenstrinität (vergl. unten).

Iſt es denn aber, müſſen wir fragen, überhaupt nöthig, ja vernünftig, Weſens- und Offenbarungstrinität einander ſo ſcharf entgegenzuſtellen? Wenn Gott ſich als Vater, Sohn und Geiſt der Welt offenbart und dadurch in ein dreifaches Verhältniß zu ihr tritt, muß dieſes Verhältniß nicht in ſeinem eigenen innern Weſen ſeinen entſprechenden Grund haben? Wie Gott ſich offenbart, ſo iſt er und muß er ſein, wenn die Offenbarung eine wahre ſein ſoll. Die Offenbarungstrinität beruht auf der Weſenstrinität, ſetzt dieſe voraus und weist immer auf ſie zurück. Und die Weſenstrinität, wenigſtens ſo weit wir ſie bibliſch mit Sicherheit verfolgen können d. h. bis zur vorzeitlichen Zeugung des Sohnes und dem Ausgehen des Geiſtes, iſt ſelbſt ſchon ökonomiſch, d. h. der erſte Schritt zur Offenbarung Gottes, ſie iſt „nicht eine Trinität des in ſich verſchloſſenen, ſondern des aus ſich herausgehenden und auf Selbſtoffenbarung und Selbſtmittheilung eingehenden Gottes“. Ebenſo iſt die Offenbarungstrinität ſelbſt ſchon ontologiſch; denn wenn das Weſen Gottes die Liebe iſt, ſo gehört es eben zu ſeinem Weſen, ſich zu offenbaren und mitzutheilen; es zeigt ſich dann alſo in der Offenbarung ſein Weſen ſelbſt. Mit andern Worten: Den Actionen Gottes nach außen müſſen innere Verhältniſſe und Vorgänge im Weſen Gottes ſelbſt zu Grunde liegen und umgekehrt: die inneren Vorgänge ſind ſelbſt ſchon die Vorbereitung und der Anfang des göttlichen Wirkens

nach außen. In den Offenbarungen ſtellt ſich das Weſen Gottes ſelbſt dar und die Selbſtdarſtellung und Offenbarung gehört zum Weſen Gottes.

Erinnern wir uns an die ſchon früher (S. 122 ff.) erkannte Unterſcheidung des verborgenen und des ſich offenbarenden Weſens Gottes, ſo kann es uns nicht befremden, daß über jene innern vorzeitlichen Vorgänge in Gott ſelbſt die Schrift uns keinen näheren Aufſchluß gibt. Ein geſchöpflicher Geiſt iſt ihrer Erkenntniß in dieſem Leben weder fähig noch bedürftig. Was in Gott iſt und vorgeht, „weiß Niemand ohne der Geiſt Gottes" (1 Kor. 2, 11). Von unmittelbarer Wichtigkeit für unſer religiöſes Bewußtſein iſt ja auch nur die dreifache Offenbarung Gottes. Daher muß auch in der Schrift die Hinweiſung auf dieſe die weitaus vorherrſchende ſein, während die den Hintergrund dieſer Offenbarung bildende Weſenstrinität eben nur ſo weit angedeutet iſt, als es zur Abwehr von Irrthümern, beſonders zum Erweis der Immanenz des Sohnes in Gott und der Selbſtändigkeit des Geiſtes nöthig iſt. —

Ehe wir nun aus dieſen Ergebniſſen das Schlußreſultat ziehen, müſſen wir noch einem Einwurf begegnen, der ſchon Viele in ihrem Trinitätsglauben irre gemacht hat: warum ſteht von dieſer Wahrheit nichts im alten Teſtamente? Wenn die Trinitätslehre, fragt man uns, etwas zur Erkenntniß Gottes Weſentliches iſt, warum ſollte Gott dieſe Offenbarung der Welt 4000 Jahre lang vorenthalten haben? In der That, wenn im alten Bunde, der doch die geſchichtliche Offenbarung des wahren, lebendigen Gottes ſein will, keine Spur von dieſer Wahrheit zu erkennen wäre, ſo müßte dies ernſte Bedenken erregen und das Fundament unſrer chriſtlichen Gottesanſchauung erſchüttern. Eine genauere Betrachtung zeigt jedoch, daß das alte Teſtament unſern Glauben auch in dieſem Stück nicht nur nicht untergräbt, ſondern unterbaut. Freilich hat Gott und zwar aus gutem Grunde dies Geheimniß im alten Bunde noch nicht als förmliche Lehre geoffenbart, aber er hat es mit ſeinen Namen, Worten und Thaten fort und fort wenigſtens angedeutet.

Wir können hier nicht näher auf die Stellen des alten Teſtaments eingehen, welche die Gottheit des Meſſias lehren, darin dieſer als Sohn Gottes (Pſ. 2, 7 ff.; Spr. 30, 4), als des Herrn Sproß (Jeſ. 4, 2; Sach. 3, 8), als Herr (Pſ. 110, 1 ff., vergl.

Matth. 22, 44 ff.) dargestellt, ja geradezu Gott (Ps. 45, 8), starker Gott (Jes. 9, 6 nach genauer Uebersetzung wie 10, 21 der Vater heißt) genannt ist, und wo ihm ein vorzeitlicher Anfang zugeschrieben wird (Mich. 5, 1; vergl. Jes. 48, 16), wie auch eine ewige Postexistenz, ein ewiges Reich (Dan. 7, 14) und ein ewiges Priesterthum (Ps. 110, 4). Wir können hier auch nicht die Streitfrage über den Engel des Herrn, sein Wesen und seine Stellung zu Gott untersuchen, bei der, wenigstens was die Bücher Mose, Josua und Richter betrifft, zugestanden werden muß, daß er sehr häufig mit Jehovah identifizirt und bisweilen geradezu Jehovah („der Herr") genannt wird, daß er oft auch von sich redet, als wäre er Eins mit Gott, daß er sogar Verehrung und Opfer annimmt (1 Mos. 16, 10 ff.; 18, 1. 13 ff. 22 ff.; 22, 12; 31, 13; 48, 15—16; 2 Mos. 3, 2; 13, 21; 23, 20—21; Jos. 5, 14; 6, 2; Richt. 6, 11; 13, 16—22). In andern Stellen, besonders bei den Propheten und im neuen Testamente, tritt wohl mehr sein Unterschied von Gott hervor, aber überall ist er „der eigentliche Offenbarungsmittler des heilsgeschichtlichen Gottes" (Jes. 37, 36; Sach. 12, 8; Mal. 3, 1 u. A.); daher nicht wenige alttestamentliche Forscher geneigt sind, ihn für eine Vorausdarstellung der Menschwerdung Gottes in Christo, für das Wort, das im Anfang bei Gott war, zu halten.

Wir können hier auch nicht die alttestamentliche Lehre vom h. Geist erörtern, bei der zuzugeben ist, daß manche Stellen nicht nothwendig über den Begriff desselben als göttlicher Kraft hinausführen, während andrerseits auch nicht zu leugnen ist, daß ihm Thätigkeiten zugeschrieben werden, die ein persönliches Selbstbewußtsein voraussetzen, und denen die Vorstellung von ihm als bloßer Kraft Gottes nicht gerecht zu werden vermag, so das den Menschen Anziehen, „wie zum Gewand der Erscheinung seiner selbst machen" (Richt. 6, 34; 1 Chron. 12, 18; 2 Chron. 24, 20) und überwältigend auf ihn Eindringen (Richt. 14, 19; 1 Sam. 10, 10; 16, 13 u. A.), das Strafen (1 Mos. 6, 3), das Reden (2 Sam. 23, 2), das Führen auf ebener Bahn (Ps. 143, 10; vergl. das aufrecht Halten Ps. 51, 14), das Betrübt und Entrüstet werden (Jes. 63, 10), Thätigkeiten, die wir in ganz ähnlicher Weise im neuen Testament ihm beigelegt fanden. Ebenso ist auch der Geist Gottes nach dem alten Testament dem Messias in seiner siebenfältigen Strahlung innewohnend (Jes. 11, 2), und theilt sich nicht bloß einzelnen Menschen mit (vergl. oben u. 4 Mos. 11, 25. 29; 1 Sam.

19, 23; 2 Kön. 2, 9. 15), sondern ergießt sich auch in der messianischen Zeit über das ganze Volk des Heils (Jes. 44, 3) „als Geist der Gottesgemeinschaft und des Zeugnisses (Joel 3, 1 ff.), der inneren Erneuerung und Heiligung (Ezech. 36, 27; 39, 29), der Gnade und des Gebets (Zach. 12, 10)."

Das Alles sei nur angedeutet. So viel erhellt daraus jedenfalls, daß das alte Testament den Messias in eine Wesenseinheit mit Gott setzt und ihm Prädikate beilegt, wie sie keinem Geschöpf gegeben werden, und ebenso daß es dem Geist Gottes eine selbständige Thätigkeit zuschreibt. — Dagegen haben wir noch diejenigen Stellen zu beachten, welche unmittelbar auf eine Vielheit in Gott, eine gegliederte Einheit seines Wesens, auf ein Ineinandersein und Wirken der drei persönlichen Bestimmtheiten desselben hinweisen.

Hieher gehört schon der hebräische Name für Gott, elohim. Derselbe ist merkwürdiger Weise, wie oben bemerkt, eine Pluralform, Götter. Daß diese trotz der nahe liegenden Gefahr einer polytheistischen Auffassung von Anfang an gebraucht wird, muß um so mehr einen Sachgrund haben, als bisweilen die damit verbundenen Attribute und Prädikate auch im Plural stehen, und zwar nicht bloß in poetischen Büchern (Ps. 58, 12), sondern auch in geschichtlichen (Jos. 24, 19 „heilige Götter ist er"; 1 Sam. 17, 26 „lebendige Götter"). Bisweilen steht sogar das damit verbundene Zeitwort im Plural (1 Mos. 35, 7: „dort hatten sich ihm die Elohim geoffenbart"; 20, 13; 2 Sam. 7, 23). Nicht ohne Grund hat man von Alters her auch einigen mehrheitlich gefaßten Selbstaussagen Gottes eine tiefere Bedeutung als die einer bloßen würdevollen Ausdrucksweise beigelegt, nemlich Stellen wie 1 Mos. 1, 26: „Gott sprach: laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei;" 3, 22: „als unser einer;" 11, 7: „laßt uns herniederfahren:" Jes. 6, 8: „unser Bote". Daß hier Gott die Engel miteinschließe, ist wenigstens bei den zwei ersten Stellen nicht zulässig, weil der sonstigen Schriftlehre widersprechend, nach welcher Gott die Schöpfung des Menschen ohne Mitthätigkeit der Engel vollzog (1 Mos. 2, 7. 22; Jes. 40, 13 ff.; 44, 24) und der Mensch nur nach dem Bilde Gottes, nicht aber auch nach dem der Engel geschaffen wurde (1 Mos. 1, 27; 5, 1). Will man aber elohim als Plural der Würde (wiewohl sich A. Test. kein sicheres Beispiel davon nachweisen läßt, daß Gott von sich, wie

öfters im Koran, im Majestätsplural redete) oder auch der unbestimmten Ausdehnung fassen und daraus jene Selbstaussagen ableiten, so drückt sich doch immerhin darin eine innergöttliche Mehrheit aus, d. h. Gott redet, zumal in jenen ersten Stellen, aus der Fülle der ihm eigenen Kräfte und Wesenheiten heraus im Plural von sich und mit sich.

Daraus erhellt, daß der biblische Monotheismus den allgemeinsten Grundbegriff Gottes nicht nur einheitlich, sondern zugleich mehrheitlich bestimmt. Und ist damit nicht schon angedeutet, daß die im göttlichen Wesen concentrirten Potenzen, die ihm innewohnenden Lebenskräfte mehr als bloße Kräfte, daß sie persönliche Wesensunterschiede (Hypostasen) sind? Und wenn andrerseits dieses mehrheitliche Gottessubjekt sein Zeitwort in der Regel in der Einzahl bei sich hat: „am Anfang schuf Gott", nicht: schufen, „und Gott sprach", nicht: sprachen (1, 1. 3 u. s. f.), zeigt dies nicht klar, daß mit der mehrheitlichen Lebensfülle in Gott doch zugleich ein einheitliches Sein und Thun verbunden ist, daß also sowohl im göttlichen Subjekt als im göttlichen Wirken Einheit und Vielheit als einander immanent zu denken sind (vergl. oben S. 258)? In der That, schon die ersten Worte der Schrift enthalten die erste leise Spur der Trinitätslehre: „Gott (Plural) schuf" (Singular), und deuten die Mehrheit in der Einheit und die Einheit in der Mehrheit Gottes an. In der ganzen Entwicklung der Offenbarung kann ja nur das hervortreten, was schon uranfänglich im Keime angelegt ist.

Sodann sehe man, wie Gott schafft durch sein Wort, sein Sprechen (vergl. Joh. 1, 1—3), und durch seinen Geist, der auf dem Wasser schwebt. Dasselbe Zusammenwirken dieser Drei bei der Schöpfung bezeugt auch Ps. 33, 6: „Der Himmel ist durch's Wort des Herrn gemacht und all sein Heer durch den Geist seines Mundes". Daher eben ist auch jenes Wort: „lasset uns Menschen machen" nicht auf die Engel, sondern auf das mehrheitliche Wesen Gottes selbst, auf Wort und Geist zu beziehen. Und dazu ist man um so mehr berechtigt, als viele alttestamentliche Stellen unzweideutig auf Selbstunterscheidungen im göttlichen Wesen hinweisen, wobei theils eine Zweiheit, theils eine Dreiheit hervortritt, so vielleicht schon 1 Mos. 19, 24: „Der Herr ließ regnen von dem Herrn vom Himmel herab;" sodann:

„ich habe Bezaleel erfüllt mit dem Geiste Gottes“ (2 Mos. 31, 3, wo der redende Herr sich sowohl von Gott, Vater, als dessen Geist unterscheidet): „der Herr hat gesagt zu meinem Herrn“ (Ps. 110, 1—2 der Vater zum Sohn, der zugleich Davids Sohn und Herr ist, Matth. 22, 44 f.; „unser Gott höre — um des Herrn willen“ (Dan. 9, 17); besonders deutlich aber Jes. 48, 16: „von der Zeit an, da es geschieht, war ich (der Knecht Gottes, der Messias) da, und nun sendet mich der Herr Herr (Vater) und seinen Geist“ (vergl. auch die Predigt des Herrn von des Herrn Namen 2 Mos. 34, 5—7). —

Wie die vermittelnde Macht der schöpferischen, so ist das Wort auch die der erlösenden Thätigkeit Gottes: „Er sandte sein Wort und machte sie gesund“ Ps. 107, 20. Nehmen wir hiezu die obigen Stellen, die den Messias als Sohn Gottes bezeichnen, so sehen wir die neutestamentliche Lehre von der Fleischwerdung des Logos in Christo „hier im Werden begriffen.“ Und dafür spricht besonders auch die Wirksamkeit dieses Wortes oder Engels Jehovas bei der Ausführung Israels aus Egypten, dem Vorspiel der neutestamentlichen Erlösung durch Christus. Gott, der Vater seines Volkes (5 Mos. 32, 6) sendet seinen Engel, der nicht bloß Mosen zum menschlichen Mittler beruft, sondern auch als „Engel des Angesichts“ (2 Mos. 33, 14), „in welchem der Name Jehovas ist“ (23, 20—21) vor dem Volke herzieht als „geschichtliche engelisch-menschliche Vergegenwärtigung des überweltlichen Gottes;“ und der Geist Gottes kommt auf die Führer des Volks, Mose, Aaron, die 70 Aeltesten, Josua herab (4 Mos. 11, 25; 27, 18; Neh. 9, 20). Daher kann Jesaja (63, 8—11) die Erlösung aus Egypten als ein Werk Jehovas und seines Engels und seines Geistes beschreiben. „Das ist die Trinität der alttestamentlichen Schrift. Diese drei Seins- und Offenbarungsweisen Gottes beherrschen das alttestamentliche Geschehen“ (Delitzsch, Apolog. S. 314 ff. 411. 420).

Von der Erkenntniß der ineinandergreifenden heilsgeschichtlichen Wirksamkeit dieser drei Wesens- und Offenbarungsformen Gottes aus erblicken wir eine deutliche Spur der Dreieinigkeit auch im aaronitischen Segen 4 Mos. 6, 24 ff.: „Der Herr segne dich und behüte dich (Gott der Vater, der Schöpfer und Erhalter), der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig (Christus, das Licht der Welt, voll Gnade und

Wahrheit), der Herr hebe sein Angesicht auf dich (in dich hinein) und gebe Dir Frieden" (der h. Geist, der die Gnade uns innerlich aneignet und Trost und Friede bringt). Beachten Sie hier ebenso den Unterschied wie die innere Einheit; denn es ist drei Mal derselbe Herr, dasselbe Wesen, aber allemal in andrer Form des Seins und Wirkens *). — Und wie vom irdischen Heiligthum aus der Priester in dreifacher Weise den Namen Gottes auf Israel legen muß, so tönt auch im himmlischen Heiligthum ein dreifacher Preis Gottes, da die Seraphim einander zurufen: „heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth" Jes. 6, 3; vergl. Offb. 4, 8). — Ja wenn sich Gott das ganze alte Testament hindurch (von 2 Mos. 3, 6 an) den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennt, — Abrahams, des Vaters, der willig ist, seinen Sohn zu opfern, Isaaks — des Sohnes, der sich willig als Opfer auf das Holz des Altars legen läßt, Jakobs, der in heißem Bußkampf geläutert ein geistlicher Israel wird und dem ganzen Volke den Namen gibt, durch den es ein heiliges, geistliches Priester- und Bundesvolk sein sollte, so möchte ich fragen: liegt nicht auch darin schon ein prophetischer Typus, eine vorbildliche Hinweisung auf den Gott, der seinen Sohn zum Opfer dahingeben und durch seinen Geist sich ein heiliges Volk des Eigenthums bereiten sollte, auf den Dreieinigen, der sich nachher offenbarte als Vater, Sohn und Geist?

Wir werden nach Allem dem nicht leugnen können, daß die h. Schrift von Anfang an die Keime der Trinitätslehre in sich birgt, und daß der Bildungstrieb zu dieser Lehre schon durch das ganze alte Testament hindurch thätig war. Die ersten Keime sind freilich noch nicht die entwickelte Blüthe. Eine ausgesprochene Lehre ist die Trinität im alten Bunde noch nicht. Aber sie kann es da auch noch nicht sein. Da galt es ja, gegenüber der Vielgötterei der Heiden vor Allem den Monotheismus als die große Offenbarungswahrheit dem religiösen Bewußtsein des Volkes Gottes einzupflanzen: „höre, Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Gott" (5 Mos. 6, 4); da hätte die Trinität, als Lehrsatz ausgesprochen, das Volk allzuleicht zum Tritheismus (Dreigötterei) verleitet. Aber an Andeutungen dieser

*) Siehe die nähere Ausführung davon in meinen Predigten über „den Segen des Herrn", London 1860.

großen Wahrheit für die tiefer Forschenden ließ es Gott von Anfang an und durch die ganze Schrift hindurch nicht fehlen. — Aus denselben pädagogischen Gründen hat auch Christus nicht von vorne herein diese Wahrheit den Seinen geoffenbart, sondern erst nachdem sie an seine Gottessohnschaft glauben, seine Einheit und Wesensgleichheit mit dem Vater, seine Präexistenz ahnen und auf den Tröster hoffen gelernt hatten, ja erst nachdem der Herr durch seine Auferstehung sich als Quelle des ewigen Lebens bewiesen und sie durch den Hauch seines Mundes die Wirksamkeit des Tröstens am eigenen Herzen erfahren hatten (Joh. 20, 22), da waren sie fähig, das große Geheimniß zu vernehmen, das er ihnen als die tiefste Offenbarung des göttlichen Wesens, als Fundament des christlichen Glaubens, Erkennens und Handelns, als die Alles zusammenfassende Spitze und Krone seiner ganzen Lehrwirksamkeit auf Erden und damit als das theuerste Vermächtniß beim Abschied hinterließ: „gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes." —

Den öfters erhobenen Einwurf, die Trinitätslehre sei nicht einmal in der Schrift sicher begründet, sehen wir nach diesen Ausführungen in sich zusammenbrechen. Von der ersten Seite bis zur letzten, von der Beschreibung der Schöpfung bis zu der Neujerusalems, wo von dem Thron Gottes und des Lammes der Lebensstrom (Bild des Geistes Joh. 7, 38—39) ausgeht, ist die Schrift voll von Andeutungen dieses Geheimnisses. Und sie stimmen alle darin überein, daß sie uns auf die Wesenseinheit neben der Selbständigkeit der drei göttlichen Persönlichkeiten hinweisen. —

Dies zeigt uns auch ein Blick auf ihre Wirksamkeit nach außen, ihre dreifache Offenbarung, ihr besonderes Werk in der Welt. Da sehen wir die Unzertrennlichkeit und Einheit ihres Wirkens neben der besonderen Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit im Einzelnen. Jeder wirkt für sich und doch wirken alle nur gemeinsam in und miteinander. Des Vaters besondere Offenbarung und Wirksamkeit ist die Schöpfung und Erhaltung der Welt. Aber er schafft, wie wir oben sahen, alle Dinge durch das Wort, „ohne das nichts gemacht ist, was gemacht ist", und er „trägt alle Dinge mit seinem kräftigen Wort." Deßgleichen ist auch der Geist bei Erzeugung und Erhaltung des Lebens

wesentlich mitwirkend. Das Werk des Vaters ist daher ein gemeinsames. — Das besondere Werk des Sohnes ist die Erlösung. Aber auch hier wirken die beiden andern mit, der Vater, weil er den Sohn sendet, fort und fort in Gemeinschaft mit ihm bleibt, ihn nach seinem Willen leitet (Joh. 4, 34; 5, 19—20) und endlich sein Opfer annimmt, — der Geist, weil er nicht nur durch die Propheten die Erlösung vorausverkündet (2 Petr. 1, 21), sondern auch weil Christus aus ihm geboren und von ihm bei seiner Taufe erfüllt, also zu seinem Amte ausgerüstet wird, und namentlich weil er das von Christo erworbene Heil dem einzelnen Menschenherzen aneignet, den Sohn in uns verklärt und die Vielheit der Gläubigen zu Einem Leibe vereinigt (Eph. 4, 4; 1 Kor. 12, 11 ff.). — Und so ist auch das besondere Werk des Geistes, die Heiligung, ein gemeinsames. Denn der Geist geht vom Vater und Sohn aus, wird von ihnen gesendet, und die Schätze der Gnade und Erkenntniß, die er mittheilt, nimmt er von dem was des Sohnes ist (Joh. 16, 13—14). Es ist eine dreifache, immer engere Kreise ziehende Offenbarung und doch wesentlich nur Eine: die des ewigen Rathschlusses der göttlichen Liebe, ein dreifaches Werk und doch im Grunde nur Eines: die Beseligung der Menschen. Daher geben und theilen sie sich den Menschen auch nur in und mit einander mit: wer Ein göttliches Prinzip nicht hat, hat auch die zwei andern nicht; „wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein" (Christi, Röm. 8, 9), und „wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht" (1 Joh. 2, 23). Wir können diese Einheit des Wesens und Wirkens neben der Besonderung ihres Werkes im Deutschen durch die Prädikate heilig (Vater), heilend (Sohn), heiligend (Geist) einigermaßen veranschaulichen.

Es zeigt sich uns hiebei auch — was zur Abwehr des Vorwurfs der Dreigötterei von Wichtigkeit ist —, daß das was wir im trinitarischen Processe nach einander und aus einander denken nach unsrer menschlich beschränkten, zeitlich discursiven Anschauung, vielmehr in seiner ewigen Gleichzeitigkeit, im zeitlosen Ineinander seiner ewigen Lebensbewegung angeschaut sein will, worauf auch, wenn wir speculativ über die Schriftlehre hinausgehen, jene oben angedeutete Betrachtung führt, daß ja eine Vaterschaft ohne Sohn gar nicht zu denken, folglich die ewige Zeugung des Sohnes auch zugleich das Werden des Vaters als

ſolchen iſt. Wie es im Grunde nur der Eine Gott iſt, der den Einen ewigen Rathſchluß ſeiner Liebe verwirklicht in Einem Werke, und gerade dadurch verwirklicht, daß er ſich als Vater, Sohn und Geiſt offenbart, ſo reſultirt auch ſein abſolutes Selbſtbewußtſein aus dieſen drei perſönlichen Exiſtenzformen mit ihren relativ ſelbſtändigen aber in einander liegenden Centren als aus ſeinen Faktoren, und kann alſo nicht als ein Viertes neben oder über dieſen gedacht werden. Mit der Einheitlichkeit des abſoluten Selbſtbewußtſeins und Willens Gottes aber, wie auch die Kirchenlehre ſie in der ſteten Hervorhebung des Einen unzertrennlichen Weſens Gottes wenigſtens anſtrebt, iſt dem Tritheismus aller Boden entzogen. —

Faſſen wir aus Allem dieſem die Fäden in ein *Reſultat* zuſammen, ſo iſt nach der Schrift der Vater *der* Gott, das gottheitliche Subjekt, Urſprung und Quell der Gottheit auch für Sohn und Geiſt (obſchon er andrerſeits, wie wir ſpeculativ hinzufügen können, ſeine Eigenſchaft als Vater nur durch und mit dem Sohne empfängt); der Sohn hat das gottheitliche Sein (das göttliche Weſensprädikat Joh. 1, 1) in ſelbſtändiger Weiſe; und der Geiſt iſt dieſes göttliche Weſensprädikat, die eigenthümliche Art (nach Form und Inhalt) dieſes gottheitlichen Seins, die ſpezifiſche Exiſtenzform des göttlichen Weſens und zwar wieder in ſelbſtändiger Weiſe („Gott iſt Geiſt" Joh. 4, 24; „der Herr iſt der Geiſt" 2 Kor. 3, 17). Es findet daher *die weſentlichſte Einheit im Unterſchied freier Selbſtändigkeit* ſtatt. Im Sohn und Geiſt tritt Gott „aus ſeiner urweſentlichen Einheit und Fülle für den Zweck des Schaffens und Heilens in eine innere und äußere Selbſtunterſcheidung und damit in eine Selbſtbeſchränkung" (Beck), als das theils ſich herausbildende, theils ſich verinnerlichende Selbſt Gottes, ſo daß alſo das göttliche Weſen ſich nicht etwa zertheilt, ſondern die ganze Gottheit (*Θεότης*) auch im Sohn und Geiſt iſt, im Sohn (Logos) als dem ſich *ausſprechenden, abbildenden Selbſt* Gottes, im Geiſt als dem *wiſſenden Selbſt* in Gott (ſ. oben). Wie der Sohn der ſich ausſprechende Gedanke des Vaters von ſich ſelbſt iſt, „das Ebenbild (Gleichbild) des unſichtbaren Gottes," ſo ſpricht er hinwiederum nach außen die Schöpfungs- und Erlöſungsgedanken des Vaters aus und bringt Gottes Willensrathſchlüſſe durch ſein Wort zur Darſtellung, daher er auch zur Kreatur, beſonders zur

Menschheit in einer ursprünglichen Beziehung steht (Joh. 1, 4). Ist er in diesem Sinn das ideale Prinzip der Vermittlung zwischen Gott und der Welt, der ideale Schöpfer und Erlöser, so ist der Geist seinerseits das reale Schöpfungs- und Erlösungsprinzip, das die vom Sohn ausgesprochenen Gedanken des Vaters vollzieht und verwirklicht, die Kraft Gottes, die alle schöpferische und erlösende Wirksamkeit des Vaters und Sohnes abschließend und besiegelnd auswirkt, individualisirt, und namentlich die vom Sohn vollbrachte ideale Rechtfertigung der Menschen (d. h. die Rechtfertigung in der Idee, Vorstellung Gottes) dem Einzelnen aneignet und dadurch die reale Heiligung, die Wiedergeburt schafft (Eph. 2, 18; 1 Kor. 12, 3), wobei er Alles vom Sohne nimmt, weil das Reale das Ideale zur Voraussetzung und Bedingung hat.

Blicken wir von hier aus auf die kirchlichen Lehrbestimmungen zurück, so müssen wir sie im Wesentlichen von der Schrift bestätigt finden: Sohn und Geist sind in ihrer Immanenz im Vater zugleich selbständig und in ihrer Selbständigkeit zugleich immanent. Daher dürfen in der That weder die „Personen" vermischt, noch darf die Eine Substanz getrennt werden. Und geht die altkirchliche Formel auch in der absoluten Gleichstellung der Drei über die Schriftlehre hinaus, da nach dieser der Vater als Träger der ganzen Gottheit, auch der des Sohnes und Geistes erscheint, so muß doch zugestanden werden, daß der Selbsterhaltungstrieb des christlichen Glaubens in der kirchlichen Trinitätslehre gegenüber von naheliegenden sei es tritheistischen oder pantheistischen und deistischen Verirrungen einen festen Zaun aufgerichtet hat, der als Schutz- und Bewahrungsmittel der biblischen Offenbarungswahrheit nicht hoch genug geschätzt werden kann.

Vermittelt ist freilich mit der kirchlichen Formel an sich zwischen Glauben und Denken noch nicht. Immer erhebt sich da die Frage: wie kann ein dreifaches Bewußtsein in der Einheit Eines Wesens, Einer Substanz, und wie eine Wesenseinheit bei persönlich freier Selbständigkeit und Selbstthätigkeit dieser Drei bestehen? — Und auch wenn wir fragen, ob dieses Geheimniß nicht etwa seither unsrem vernünftigen Erfassen aufgeschlossen wurde, so müssen wir bekennen, daß die 1800jährige Gedankenarbeit, die auf die Weiterbildung oder Erklärung dieses Dogma's schon verwendet wurde, noch immer keine völlig befriedigende

Löſung aller Räthſel geliefert hat, und daß auch die mannigfachen ſpeculativen Anſtrengungen der heutigen Theologie, in dieſes Dunkel Licht zu ſchaffen, es uns immer auf's Neue klar machen, daß wir hier vor dem Geheimniß aller Geheimniſſe ſtehen, in das wir nur „durch einen Spiegel ſehen in einem dunkeln Wort.“ „Es liegt,“ ruft ein Kirchenvater ſo ſchön als wahr, „außer dem Bereich der Sprache, außer der Sehweite des Sinnes, außer dem Faſſungskreis des Geiſtes; — die Erzengel wiſſen's nicht, die Engel haben es nicht vernommen, die Jahrhunderte faſſen's nicht, kein Prophet hat's erkannt, kein Apoſtel erfragt, der Sohn ſelbſt hat es nicht kund gemacht“ (Hilarius von Poitiers). Göttliche Myſterien können und wollen auch gar nicht von vorne herein der Vernunft völlig plauſibel gemacht, ſie wollen vor Allem geglaubt ſein.

Auf der andern Seite iſt aber auch gewiß, daß ſie unſrem Begreifen wenigſtens Handhaben bieten müſſen, durch die der gläubig Forſchende ihre Annahme auch vor ſeiner Vernunft immer mehr zu rechtfertigen und in ihre Tiefen auch mit ſeiner Erkenntniß immer weiter einzudringen vermag (ſ. oben S. 142 ff.). Er ſoll die Geheimniſſe des Reiches Gottes nicht bloß glauben, ſondern auch erkennen Matth. 13, 11. So iſt's auch mit dem chriſtlichen Grunddogma von der Trinität. Was uns die Schrift darüber geoffenbart hat, iſt trotz der unvollkommenen Form, in welche die alte und neue Theologie dieſe Wahrheit zu faſſen bemüht iſt, nicht bloß von augenſcheinlicher unendlicher Wichtigkeit für unſre geſammte Erkenntniß Gottes, der Welt und des Menſchen, ſondern es bietet auch unſrem Nachdenken ſo mannigfache Anhaltspunkte und iſt auch bereits von Seiten der vernünftigen Speculation und Geſchichte ſo mannigfach geſtützt, daß eben nur die denkfaule Oberflächlichkeit es ungeprüft verwerfen kann. Was zur Aufhellung dieſes Dogmas von den neueren exegetiſchen, religionsgeſchichtlichen und ſpeculativen Forſchungen beigebracht wurde, das iſt bereits ſo bedeutſam, daß wir jetzt auch Vernunftgründe genug haben, auf dieſem apoſtoliſchen Grund ſtehen zu bleiben. Freilich iſt und bleibt dieſer Artikel über die Vernunft, wie er nicht aus der Vernunft iſt, aber er iſt doch zugleich nicht wider ſie. Nur gilt für den, der in denſelben eindringen will, in beſonderem Grade das, was wir früher von der Wahrheit überhaupt ſagten: wer ſie verſtehen will, muß ſelber in ihr ſtehen.

Wer aber im rechten Geist, d. h. nicht mit einseitigem Grübeln des Verstandes, sondern auf dem praktischen Weg der Selbsthingabe an die Licht- und Lebensausflüsse des dreieinigen Gottes in diese Wahrheit einzudringen und sie am eigenen Herzen zu erfahren sucht, dem thut sich in ihr ein wunderbar weites Feld auf auch für vernünftige Forschung, ja der wird je länger je mehr erkennen, daß er in diesem Geheimniß den Schlüssel hat zum Verständniß der tiefsten Räthsel der Welt. Dies wird sich uns zeigen, wenn wir zum Schluß noch

B. das obige Resultat am Licht unsres heutigen Wissens und Denkens prüfen und einige Blicke werfen auf die mannigfachen sich hiebei ergebenden wissenschaftlichen Stützpunkte dieser Wahrheit. Stützpunkte nenne ich sie, nicht Beweise, weil es sich bei einem göttlichen Geheimniß ja nicht um zwingende Beweise handeln kann. — Wir fragen hiebei a: ob nicht schon die Religionsgeschichte Zeugniß ablegt für unsern trinitarischen Glauben und zwar positiv und negativ, und im Zusammenhang mit Letzterem b: welche Vortheile für unsre ganze theologische und kosmologische Erkenntniß die trinitarische Gottesanschauung gewährt. Sodann c: welche speculativen Stützpunkte sich etwa aus der Betrachtung des Wesens Gottes selbst und d: des menschlichen Wesens und der sinnlichen Welt, endlich e: aus dem Zeugniß der neueren Philosophie ergeben.

a. Schon die Religionsgeschichte bietet uns so merkwürdige Stützpunkte für unsre trinitarische Gottesanschauung, daß schon behauptet wurde, in der Urzeit müsse die Erkenntniß Gottes als eines Dreieinigen in irgend einer Weise vorhanden gewesen und dann von da in verzerrter Gestalt in die heidnischen Religionen übergegangen sein. Denn wir finden Spuren davon nicht bloß da und dort, sondern in den Mythologieen aller Völker. Man hat jedenfalls frühe schon die Dreizahl als die vollkommene Zahl, worin Anfang, Mitte und Ende sich durchdringen, als die Zahl der absoluten Harmonie betrachtet. Daher ist allen Völkern eine Götterdreiheit gemein*). Hier einige Beispiele. Der chinesische Kaiser opferte alle Jahre dem Geiste Dreieinigkeit und Einheit. Laotsee, der von den Chinesen gött-

*) Siehe die Belegstellen für das Folgende bei Keerl, „Die Schöpfungsgeschichte und die Lehre vom Paradies" S. 159 ff.

lich verehrte Philoſoph (um 600 vor Chr.) ſagt: Tao (das intelligente Urprinzip, das alles Daſein beſtimmt), iſt Einer ſeiner Natur nach; der Erſte zeugte den zweiten, beide brachten den dritten hervor; die drei haben alle Dinge gemacht. — Bekannt iſt die indiſche Trimurti, Brahma, Wiſchnu und Siva, die auch als drei Perſonen dargeſtellt und verehrt werden. Ein Purama (religiöſes Gedicht) erklärt geradezu: das große Eine werde beſtimmt erkannt als drei Götter in Einer Perſon. In einem Commentar des Rigveda (Buch der Lieder, zwiſchen 1300 und 600 vor Chr. entſtanden und geſammelt) heißt es: der Gottheiten ſind drei, aber es iſt nur Eine Gottheit, die große Seele. — Das ſogenannte chaldäiſche Orakel ſagt: „die Einheit hat die Zweiheit hervorgebracht, die bei ihr wohnend im intellectuellen Lichte leuchtet; daraus iſt die Dreiheit geworden, die durch die ganze Welt leuchtet. Die Namen der chaldäiſchen Götterdreiheit ſind: Anos, Illinos, Aos. — Deßgleichen finden wir eine Götterdreiheit bei den Babyloniern (vergl. die drei Götterbilder im Belustempel), Phöniziern (Ulomus, Uloſuros, Eliun), Egyptern (Kneph oder Amun, Phthas und Oſiris). — Die griechiſche Götterlehre hat bekanntlich theils eine ſucceſſive Götterdreiheit (Uranos, Kronos, Zeus), theils eine gleichzeitige (Zeus, Poſeidon, Aidoneus). — Auf der Münze des Dalai Lama iſt eine dreifaltige Gottheit abgebildet. Eine im kaiſerlichen Münzkabinet in St. Petersburg aufbewahrte (tartariſche?) Münze ſtellt eine menſchliche Figur mit drei Häuptern dar und trägt auf der Kehrſeite die Inſchrift: „glänzendes und heiliges Bild der Gottheit, zu ſchauen in drei Geſtalten.“

Auch in der keltiſchen, germaniſchen und nordiſchen Mythologie begegnet uns die gleiche Anſchauung einer Götterdreiheit, ſo bei den Irländern (Kriosan, Bioſena, Siva), Schweden (Thor, Wodan und Fricco), Preußen (Potrimpos, Perkunos, Pikollos), bei den Pommern und Wenden, deren Gott Triglav d. h. der Dreiköpfige hieß. Nach der Eddalehre wird die Erde geſchaffen von Odin, Vile und Ve oder Odin, Thor und Freya (vergl. in ihr auch die Dreiheit von Har, Jafhnar und Tredie). — Die alten Amerikaner endlich verehrten die Sonne in drei Bildern, wovon eines Vaterſonne, das zweite Sohnſonne, das dritte Bruderſonne hieß. Eines ihrer großen Götzenbilder hieß Tangalanga, d. h. Eins in Dreien und Drei in Einem. Die

drei aus dem Urgeist hervorgegangenen Götter nannten sie Trinimaaka's d. h. Trinität.

Haben wir nicht in allem dem einen indirekten Beweis für die Berechtigung, auch in dem ältesten Gottesnamen der Schrift, Elohim, und seiner Pluralform eine Andeutung der Trinität zu finden? — Und müssen wir nicht im Blick auf diese wunderbare Uebereinstimmung Schelling Recht geben, wenn er sagt: „Die Philosophie der Mythologie führt den Beweis, daß eine Dreizahl göttlicher Potenzen die Wurzel bildet, aus welcher die religiösen Vorstellungen aller uns bekannten und nur einigermaßen bemerkenswerthen Völker erwachsen sind"? — Wir haben früher dem Atheismus gegenüber der schon den Heiden aufgefallenen Thatsache erwähnt, daß alle Völker in der Verehrung irgend eines höheren Wesens einig seien, und darin mit einen Beweis für die Wahrheit des Gottesbewußtseins erkannt. Wir können jetzt auch den Leugnern der Trinität gegenüber auf die allgemeine Uebereinstimmung der Völker in trinitarischen Vorstellungen von Gott zum Beweis der Wahrheit unsres christlichen Gottesbegriffs hinweisen, und dies um so mehr, als wir durch den vorchristlichen Ursprung der obigen Mythologieen vor dem Einwurf geschützt sind, es könnten jene trinitarischen Anschauungen erst durch den Einfluß christlicher Ideen in die heidnischen Göttersagen übergegangen sein. „Nicht weil es ein Christenthum gibt, darum existirt jene Idee, sondern umgekehrt vielmehr, weil diese Idee die ursprünglichste von allen ist, darum gibt es ein Christenthum" (Schelling). —

Ist uns in Obigem ein positiver Stützpunkt des Trinitätsglaubens aus der Religionsgeschichte gegeben, so bietet uns dieselbe auch einen nicht minder wichtigen negativen, wenn wir auf die Völker sehen, die den abstrakten Monotheismus festhalten, die Juden und Muhamedaner. Da zeigt nämlich die Religionsgeschichte, daß der abstrakt einheitliche Gottesbegriff, der nicht zugleich eine Vielheit in sich schließt, immer bald ein lieb- und lebloser Theismus geworden ist und dann, sobald er es wurde, eine Erfrischung durch Naturreligion, durch den Pantheismus hat suchen müssen. Nachdem die Juden und Muhamedaner die Vorstellung eines mit dem Vater wesensgleichen Sohnes Gottes als Vielgötterei verworfen hatten, mußte es ihnen widerfahren, daß ihre absolut monotheistische Vorstellung

von Gott ihnen ſelbſt bald zu leer und leblos wurde, und da ſehnten ſie ſich nach der Lebensfülle, die ihnen der Pantheismus darbot. Das iſt in der Geſchichte der jüdiſchen Denker (vergl. Spinoza) wie der perſiſchen und indiſchen Pantheiſten eine offen liegende Erſcheinung. Und ſo hat auch dem deutſchen Deismus und Rationalismus der philoſophiſche Pantheismus auf dem Fuße folgen müſſen. So lange der Theismus nur Gott und Welt und nicht Gott von Gott unterſcheidet, wird er ſtets eine Tendenz zur pantheiſtiſchen oder ſonſt welchen Verleugnung des abſoluten Seins haben. „Es iſt den abſoluten, abſtrakten monotheiſtiſchen Denkern ſo gegangen, wie Schiller in ſeinen Göttern Griechenlands. Das Leben und die Fülle iſt mit der Offenbarung verſchwunden, Einer hat alles Leben genommen und alles von Lebensfülle in der Natur neutraliſirt; man hat keine Liebe, keine Freude mehr; es iſt Einer, um den ſich Alles bewegt, aber eine kalte, mathematiſche Größe, ein Punkt, der lauter Abſtraktion enthält. Das iſt doch der Sinn des Schiller'ſchen Gedichtes" (Nitzſch). Der ſchlechthin Eine Gott iſt in der That nur ein Abſtraktum, ein Leeres, ein Lieb- und Lebloſes. Da begreifen wir Klagen wie:

„Ausgeſtorben trauert das Gefilde,
Keine Gottheit zeigt ſich meinem Blick;
Ach, von jenem lebenswarmen Bilde
Blieb der Schatten nur zurück.
Alle jene Blüthen ſind gefallen
Von des Nordens ſchauerlichem Weh'n;
Einen zu bereichern unter allen
Mußte dieſe Götterwelt vergeh'n."

Konnte aber ein chriſtlicher Dichter ſo ſingen, ſo iſt es deſto begreiflicher, daß die nichtchriſtlichen Monotheiſten dieſer Art ſich nach der Friſche und Fülle des Naturlebens ſehnten. In die polytheiſtiſche Naturreligion des Heidenthums konnten ſie nicht zurück, da ſie ſchon zur Einheit in der Gottesvorſtellung gelangt waren, und ſo blieb nichts übrig, als dieſe Einheit in die Materie hinabſinken zu laſſen, d. h. zum Pantheismus überzugehen.

Fragen wir nun, wie der Monotheismus vom Herabſinken in die Naturvergötterung bewahrt werden ſolle, ſo lautet die Antwort: nur durch den Trinitätsglauben. Der Polytheismus iſt in ſich ſelbſt ein Widerſpruch (denn der Gott, der andere neben ſich hat, iſt eben deßhalb nicht Gott, nicht das höchſte Weſen, nicht allmächtig u. ſ. w.); den

Pantheismus haben wir früher in seiner Unhaltbarkeit erkannt; der abstrakte Monotheismus hat zu wenig Blut und Leben, um auf die Dauer der pantheistischen Naturvergötterung Widerstand leisten zu können; was bleibt also übrig als die trinitarische Gottesanschauung? Hier haben wir eine Einheit, aber keine starre, leb- und liebloſe, kein kaltes Rechnungseins, sondern einen Inbegriff lebendiger Liebeskräfte, eine die Vielheit in sich schließende, lebendige Einheit, die Vater, Sohn und Geist heißt.

b. Hier springen nun die großen Vortheile in's Auge, welche die trinitarische Gottesanschauung für unsre gesammte Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zur Welt und zu den Menschen mit sich bringt, und die ebensoviele Stützpunkte dieser Anschauung sind.

Gottes Wesensfülle, haben wir oben gesehen, erfordert mehr als abstrakte Einheit, und Gottes absolute Persönlichkeit erfordert doch die Einheit als Grundmerkmal. Hier habe ich beides in lebendiger Wechselburchdringung. Gott ist der Eine, aber der lebendige Eine, die in sich gegliederte Kraft und Liebesfülle, mit welcher der Begriff eines wahrhaft lebendigen Gottes erst recht verwirklicht ist.

Sodann habe ich im Begriff des dreieinigen Gottes auch die einzig wahre Brücke zwischen Gott und der Welt. Hier allein ist die Kluft zwischen der transscendenten Einheit Gottes und dem reichen, vielgegliederten Naturleben ausgefüllt. Denn hier ist die Möglichkeit einer Weltschöpfung durch das vorzeitliche Wort Gottes und den die göttlichen Gedanken verwirklichenden Geist gegeben (vergl. oben S. 276 ff.). Das Wort als Ebenbild des unsichtbaren Gottes und Erstgeborener vor allen Kreaturen, in welchem als in seinem andern Ich Gott sich selbst schon ein Anderer geworden ist und daher auch zu andern Wesen sich in Beziehung setzen kann (vergl. oben S. 122), das Fleisch gewordene Wort mit seinem erlösenden Thun und Leiden und der Geist mit seinen Leben einzeugenden Kräften bilden hier die Mittelursachen zwischen Gott und der Welt, durch welche nicht nur die Möglichkeit der Weltentstehung gegeben, sondern auch die Gegenwart Gottes in der Welt und die Zurückführung der Welt zu Gott gesichert ist. Hier habe ich also die ganze Fülle und Frische des Pantheismus und zugleich die ganze Wahrheit des Monotheismus, und dabei, was der letztere an sich nicht hat,

wirkliche Verbindungsglieder zwiſchen Gott und der Welt. Dieſe Vortheile hat denn auch die Philoſophie bald erkannt, und ſpeculativ zu verwerthen geſucht, wie wir nachher ſehen werden.

Hier iſt namentlich auch die Brücke geſchlagen zwiſchen Gott und dem Menſchen durch den Gottmenſchen, der das ewige, vollkommene Urbild aller Kreatur, alſo auch der Menſchheit*) und ebenſo auch für alle Zukunft das Haupt am Leib derſelben iſt; und hier wird auch die innere Kluft ausgefüllt zwiſchen dem ſündhaften Menſchen und dem ſündlos heiligen Gottmenſchen durch die erneuernden und heiligenden Einflüſſe des Geiſtes Gottes. Daher bietet die trinitariſche Gottesanſchauung auch für unſer praktiſches Verhalten Gott gegenüber die allerwichtigſten Vortheile. Wir ſahen oben, daß nur durch die Vorſtellung Gottes als der ewigen heiligen Liebe unſer religiöſes Bedürfniß völlig befriedigt iſt. Der Glaube an dieſe Liebe kann ſich praktiſch und theoretiſch nur vollenden durch den Gedanken der Liebe des Vaters zu dem eingebornen Sohn, durch die Erkenntniß des vollkommenen ewigen Gegenſtandes der göttlichen Selbſterkenntniß und Liebe. Ebenſo wird auch der Glaube an die Selbſtmittheilung dieſer Liebe nur durch die trinitariſche Lehre vom Geiſte wahrhaft lebendig werden und vor Abwegen bewahrt bleiben.

Aus Allem dieſem ergibt ſich, daß die Trinitätslehre die Vollendung und der allein vollkommene Schutz des Theismus iſt. Haben wir oben geſehen, daß das Weſen Gottes theiſtiſch gefaßt werden muß, ſo können wir jetzt hinzufügen: ſoll die theiſtiſche Vorſtellung gegen Atheismus, Polytheismus, Pantheismus, Dualismus (Annahme zweier Urprinzipien) und Deismus völlig geſchützt bleiben, ſo muß ſie trinitariſch gefaßt werden. Kein wahrer Theismus ohne die Trinitätsidee! Der abſolut Perſönliche und Eine iſt dies nur als der Dreieinige! So wahr und nothwendig die theiſtiſche, ſo wahr und nothwendig iſt ebendamit zugleich die trinitariſche Gottesanſchauung. Was wir immer von Beweiſen für jene früher beibrachten, iſt

*) Womit jedoch nicht geſagt ſein ſoll, daß die Menſchwerdung des Logos auch an ſich — abgeſehen von der Sünde der Menſchen — nothwendig geweſen wäre, da ſie nach der Schrift vielmehr ſtets als ein um der Sünde willen durch das freie Erbarmen Gottes veranſtaltetes Factum erſcheint.

mittelbar auch ein Beweis für dieſe. — Daran reihen ſich aber namentlich noch

c. viele ſpeculative Gründe, die von verſchiedenen Seiten her auf die Wahrheit und innere Nothwendigkeit der Trinitätsidee hinweiſen. Nicht bloß aus der Betrachtung des Verhältniſſes Gottes zur Welt, auch aus der des Weſens Gottes ſelbſt hat die neuere ſpeculative Theologie Stützpunkte für die trinitariſche Gottesanſchauung zu gewinnen geſucht, die aber eben Verſuche, und noch keine nach allen Seiten genügende Erklärungen ſind. Nur einige der bedeutenderen dieſer Erläuterungsverſuche, bei denen man ſich freilich hüten muß, daß man nicht aus dem Gebiet des Verſtändlichen in's Unverſtändliche gerathe, ſeien Ihrem weiteren Nachdenken anheimgegeben. Dieſelben gehen theils vom Selbſtbewußtſein Gottes, theils vom Begriff der Liebe aus.

Nitzſch ſagt, das göttliche Ich müſſe, um wahrhaft lebendige Perſönlichkeit zu haben, nicht nur ſich als ein zweites gegenſtändlich werden, ſondern auch durch einen weitern Akt als ein drittes Subjekt ſich in ſich zurücknehmen, ſich als wirkliches Ebenbild von ſich begreifen. „Wenn Gott als ein erſtes Ich gedacht wird und aus dem Grunde dieſes Ichs ein ihm gegenſtändliches Ich erzeugt, ſo iſt doch Satz und Gegenſatz entweder etwas wieder Zerfallendes oder Unvollendetes, oder es muß ein drittes Ich aus dem Grunde Gottes mittelſt des gegenſtändlichen hervorgehen, wodurch die erfüllte Perſönlichkeit ſich abſchließt.“

Die neuere Religionsphiloſophie calculirt auch ſo: Gott muß als Vorausſetzung unſrer Perſönlichkeit ſelbſt perſönlich ſein. Das Weſen der Perſönlichkeit beſteht darin, ſich zu erfaſſen, oder ſich zu unterſcheiden in das erfaſſende und das erfaßte. Die Gleichheit dieſer zwei muß ſich zur Einheit fortbilden, aber ſo, daß ſie doch nicht als ein ununterſchieden Identiſches zuſammenfallen. Das kann nur ſo bewerkſtelligt werden, daß ſie in einem dritten zuſammenkommen, in welchem beide eins ſind. Daher werden zu dem Sicherfaſſen die drei Perſonen des Er, Du und Ich erfordert. So ſetzen auch die drei Perſonen der Gottheit einander voraus, ſind in einander und in ſich unterſchieden, ſo daß jede der drei Perſonen Ich, Du und Er iſt, weil die Perſönlichkeit auch die Möglichkeit und Wirklichkeit des Sichverſetzens einſchließt*).

*) Vergl. Mehring, die philoſ.-krit. Grundſätze der Selbſtvorausſetzung oder die Relig.-Philoſophie S. 91 ff. und oben S. 234 „Ich bin Er.“

Andere gehen davon aus: Gottes Wesen müsse wesentlich gefaßt werden als Sein, als Nothwendigkeit (Vater), aber zugleich auch als Wirken, als Freiheit (Sohn); die Vermittlung beider finde statt in der Liebe, dem h. Geist.

Noch einleuchtender ist wohl der dem Begriff der Liebe entnommene Erklärungsgrund (Liebner, Sartorius u. A.). Denn nicht als selbstbewußter Geist, sondern erst als Liebe ist Gott wahrhaft trinitarischer Gott und wirkliche absolute Persönlichkeit mit wahrhaft sittlichem und real ausgewirktem Personleben. Die absolute Liebe erfordert nämlich einen Selbstmittheilungsproceß (vergl. oben S. 231), der in höchster Vollkommenheit nur trinitarisch gedacht werden kann. Die Liebe ist ja das Selbander oder das, daß ein Selbst völlig im andern als in seinem Andern und in seinem andern Selbst (alter ego) ist und sein will. So muß auch Gott als Liebe sich in sein eigenes Andere versetzen und zwar in das ihm völlig wesensgleiche Andere, weil sonst der Akt des Sichversetzens nicht vollkommen wäre. Und nicht minder nothwendig muß ein Drittes, ebenfalls Wesensgleiches gedacht werden, vermöge dessen die unendliche Gleichsetzung und damit erst die wahre Festsetzung der Persönlichkeit, die ruhige harmonische Einheit im Unterschiede vermittelt wird, da sonst das Sichversetzen die unendliche Unruhe wäre. So ist Gott Person in drei Personen, wovon jede nur durch die andere und in der andern Person ist, und diesen scheinbaren Widerspruch, daß Personen Eins, Eine Person sind und ihre volle Persönlichkeit nur in dieser Einheit finden, löst nur die Liebe (Liebner).

Sehr schön führt dies Sartorius weiter aus: „Gott ist die Liebe, die persönliche Urliebe. Was spricht die lieber als: Geliebter? Gott ist Vater, ewiger Vater. Was ist des Vaters ewiges und liebstes Wort als: Sohn, geliebter Sohn (Matth. 3, 17)? Durch den ewigen Sohn — ist Gott der ewige Vater, der ewig Liebende, wie auch der ewig Geliebte, das ewige Ich und ewige Du — im liebenden Gespräch, wie Christus zum Vater spricht (Joh. 17, 24). Und diese Liebe ist so hingebend, so vollkommen und so groß wie Gott selbst, dessen Wesen sie ist, und darum ist auch der Sohn weder dem Wesen noch dem Grund nach vom Vater verschieden oder geringer als er. Welch eine kleine Vaterschaft, wenn der Sohn nur halb Gott wäre! — Von der den

Sohn zeugenden Liebe des Vaters ist zu unterscheiden die segnende Liebe, die Liebe des Wohlgefallens, auf Seiten des Sohnes die erwiedernde. Der Hauch jener segnenden und dieser erwiedernden Liebe ist der Geist. Wäre aber dieser nur Hauch, nicht selbst auch Person, so wäre die Verklärung des Vaters und Sohnes durch den Geist nur eine egoistische. Das Egoistische ist erst dann beseitigt, wenn auch der Geist selbst, der Vater und Sohn verklärt, persönlich ist."

Letzteres haben wir so zu verstehen. Die Liebe ist immer mit Wohlgefallen an dem Geliebten verbunden. Ist nun der Gegenstand der Liebe eine von mir ganz getrennte Person, so wird durch das Wohlgefallen die Reinheit der Liebe nicht beeinträchtigt. Anders ist es aber bei Gott. Der Gegenstand seiner Liebe ist nicht eine von ihm getrennte Person, sondern sein zweites Ich. Da ist also das Wohlgefallen am Andern zugleich ein Wohlgefallen an sich selbst. Damit nun hier dieses Wohlgefallen nicht als selbstisches, als selbstgefälliges sich im Andern Schauen und Suchen, als Selbstsucht erscheine, hat Gott das Wohlgefallen an sich selbst einer dritten Person überlassen, die dieses Wohlgefallen der gegenseitigen Liebe repräsentirt, dem h. Geist. — Mit dem Sichselbstaussprechen des Vaters entstand der Sohn, das ewige Wort. Kein Sprechen ist aber ohne Hauchen, und im Hauchen des Sprechens hypostasirte sich nun eben jenes Wohlgefallen der Liebe Gottes im Geiste.

Aehnlich werden neustens die trinitarischen Aussagen der Schrift mit der Gottesidee unsrer Vernunft so zusammengeschlossen: Gott als der Dreieinige ist 1. absolutes Leben, dessen Werdedrang bewußter Willensdrang, also ein Ineinander von Sein und Wollen, Nothwendigkeit und Freiheit ist; es ist also auf innergöttliche weltfreie Weise entfaltetes, aus sich selbst erfülltes und in sich selbst vollendetes Leben. Dieses aber läßt sich nicht anders denken, denn als Leben der Liebe. Daher ist der Dreieinige 2. absolute Liebe, deren Objekt nicht die Welt sein kann, sonst wäre Gott nicht die Liebe in sich selber, sondern nur sein anderes Ich, der Sohn, während der h. Geist das Wechselverhältniß der Liebe des Vaters und Sohnes zu einem innergöttlichen Kreisen vollendet. Weil aber die Idee des Lebens nur die Persönlichkeit des Vaters, die der Liebe nur die Persönlichkeit des Vaters und Sohnes, nicht aber auch die des Geistes erweist, so

iſt der Dreieinige 3. auch als abſoluter Organismus zu begreifen, der das Weſen von Natur (ſubſtantielle Objektivität ohne Selbſtbewußtſein) und von Geiſt (Selbſtbewußtſein ohne ſich ſubſtantiell objektiv zu werden) ſo in ſich vereinigt, daß er Selbſtbewußtſein im Gegenſatz zur geſchöpflichen Natur und Selbſtbewußtſein mittelſt weſenhafter Selbſtobjektivirung im Gegenſatze zum geſchöpflichen Geiſte iſt (Delitzſch, Apolog. S. 277 ff.) —

Man mag gegen die Beweiskraft ſolcher Erklärungen, namentlich was die Perſönlichkeit des dritten Gliedes, des Geiſtes, betrifft, Manches einwenden können, ſo viel iſt im Ganzen klar und gewiß: weil Gott die Liebe iſt, ſo müſſen auch Unterſchiede in ihm ſein, die aber eben durch die Liebe ſtets wieder in die Einheit zuſammengehen. Der Gegenſtand dieſer (innergöttlichen) Liebe kann nichts ſein, das geringer wäre als Gott ſelbſt, ſonſt wäre dieſe Liebe nicht vollkommen berechtigt; er kann auch nichts außerhalb Gottes ſein, ſonſt wäre Gott nicht die Liebe in ſich ſelber. Aus beiden Gründen kann er nicht die vergängliche Welt ſein, ſondern nur der ewige, dem Vater weſensgleiche Sohn. Wie dieſe Liebe im h. Geiſt, dem Geiſt der Liebe, ſich vermittelt, ihr Gleichgewicht oder ihre Selbſtloſigkeit und Reinheit erhält, das wird und muß da ein Geheimniß bleiben, wo der Geiſt der Selbſtſucht, die Sünde noch nicht überwunden iſt und ſchon unſrer Selbſterkenntniß, wie viel mehr unſrer Gotteserkenntniß d. i. unſrer Selbſthingabe an Gott hindernd in den Weg tritt. — Die praktiſche Bedeutung des Trinitätsdogmas kann aber nach Obigem keine andere als die ſein: es will verkündigen, daß Gott die ewige, vollkommene Liebe ſei, daß der geſchichtlichen Offenbarung der Liebe Gottes in Chriſto auch ſein ewiges Liebesweſen entſpreche, in deſſen ewiger Selbſtunterſcheidung und Wiederzuſammenfaſſung zur Einheit das göttliche Leben ſich wandellos vollzieht.

d. Eine neue und mehr in die Augen fallende Reihe von Stützpunkten für unſern Trinitätsglauben eröffnet ſich uns, wenn wir ſtatt in das Weſen Gottes ſelbſt ſpeculativ einzudringen, Spuren ſeines dreieinigen Weſens in ſeinem Bilde ſuchen, in unſerm menſchlichen Weſen ſelbſt und in der Kreatur überhaupt. Denn iſt Gott wirklich ein dreieiniger, ſo läßt ſich erwarten, daß die Werke ſeiner Hand wenigſtens gewiſſe Reflexe und Abſchattungen dieſes ſeines Weſens an ſich tragen, vor Allem

daß der Menſch, iſt er anders nach Gottes Ebenbild geſchaffen in ſeinem Weſen gewiſſe Analogien zeige, die auf ein trinitariſches Urbild zurückweiſen.

Und wie reichlich zeigen ſich ſolche, wenn man nur nicht verkennt, daß ganz zutreffende Aehnlichkeiten mit dem an ſich Unvergleichlichen und Einzigen (ſ. oben S. 234) im geſchöpflichen Leben überhaupt nicht erwartet werden können. Schon vor Alters haben chriſtliche Denker trinitariſche Spuren im menſchlichen Geiſtesleben entdeckt und daher, wie Auguſtin und A., von einer menſchlichen Trinität, von der Dreiheit des Wollens, Denkens, Empfindens geſprochen. Und in der That haben wir in den Hauptvermögen des Geiſtes eine Dreiheit, die eine Verſchiedenheit und doch auch wieder eine Einheit, ein Neben- und doch zugleich ein Ineinander iſt. Ja wir können uns hier das einheitliche Zuſammenwirken der drei göttlichen Perſonen etwas deutlich machen. Von den drei Funktionen des Erkennens, Wollens, Fühlens kann der Geiſt ſtreng genommen nie die Eine vollziehen, ohne daß auch die andern dabei thätig ſind. Bei jedem Erkenntnißakt iſt auch Gefühl und Wille in Thätigkeit, bei jedem Willensakt wirkt auch das Erkennen und Fühlen mit, und das vollendete Gefühl iſt ſelbſt wieder durch und durch Erkenntniß und ſetzt dabei auch den Willen in Thätigkeit (vergl. oben S, 137). „So iſt das geiſtige Leben des Menſchen in der That immer eine Vielfachheit ineinander ſeiender Aktionen. An dieſem Ineinander der Aktionen kann ich mir verdeutlichen, wie in dem dreiperſönlichen Gottesleben jede Lebensbeweiſung einer Perſon einen entſprechenden Lebensakt der beiden Andern wachruft und zu ihrer Begleitung und Bedingung hat, ſo daß immer in der Lebensbewegung der Einen Perſon die der zweiten und dritten mitgeſetzt iſt“ (Geß), wie wir dies oben beim Werk der Schöpfung, Erlöſung und Heiligung geſehen haben. Wie ſich die drei Funktionen der Seele wohl unterſcheiden, nicht aber ſcheiden laſſen, ſo auch die drei Perſonen des Einen göttlichen Weſens.

Ebenſo können wir am Proceß unſres Denkens uns die Präexiſtenz des Sohnes als Logos, als Wort im Vater ein wenig begreiflich machen. Im menſchlichen Bewußtſein erzeugt ja der Gedanke immer zugleich das Wort mit, wir können nur in Begriffen und Worten denken; unſer Denken iſt ein inneres Sprechen. So iſt auch in Gott, indem er ſich ſelbſt denkt, das

innerliche ſich über ſich ſelbſt Ausſprechen, das Wort als Ausdruck ſeiner ſelbſt mitgeſetzt; und weil dieſes Denken und Sichausſprechen auf werdekräftige Weiſe geſchieht, ſo iſt mit dem inneren Wort in Gott auch ein Gott gleiches Weſen geſetzt. In unſrem menſchlichen Selbſtbewußtſein iſt freilich das Sichdenken noch keine Selbſtverdopplung, wir bleiben dabei immer nur Ein Ich. Aber wir ſind auch nicht die ſchöpferiſche Quelle des Lebens, ſondern Geſchöpfe, und unſer menſchliches Selbſtbewußtſein iſt ein noch unvollkommenes. Weil dagegen bei Gott, der ewigen, allmächtigen Lebensquelle und Kraftfülle das Selbſtbewußtſein ein vollkommenes iſt, läßt ſich da nicht denken, daß bei ihm das Gedankenbild ſeiner ſelbſt ein reales, ebenbildliches, ein weſentliches Gegenbild werden muß? Jedenfalls aber bildet der Gedanke, ſein Erzeugniß — das Wort, die Einheit beider — der Geiſt ein trinitariſches Analogon. — Und wie für die Perſönlichkeit des Wortes Gottes in unſrem denkenden, ſo liegt für die Perſönlichkeit des h. Geiſtes in unſrem gläubigen Bewußtſein ein gewiſſer Beweisgrund ſchon deßhalb, weil wir uns bewußt ſind, daß er aus uns wahre Perſönlichkeiten vor Gott macht, daß wir ohne ihn zur vollen, charakterfeſten, gottebenbildlichen Perſönlichkeit gar nicht gelangen. Daß aber das überall auf wahre Perſönlichkeit Hinarbeitende ſich nicht ſelbſt als unperſönlich denken laſſe, haben wir ſchon oben bemerkt (S. 277). —

Dazu möchte ich noch daran erinnern, daß für unſer ganzes Denken und Sprechen die Grundform aller Satzbildung eine Dreiheit iſt, die ſich zur Einheit zuſammenſchließt und eine Einheit, die ſich zur Dreiheit entfalten muß; denn jeder Satz beſteht aus Subjekt, Prädikat und Bindewort, drei Stücke, die zuſammen doch nur Einen Gedanken ausdrücken. — Ja jeder Begriff als Einheit von Subjekt und Prädikat mit Aufhebung des Unterſchieds beider „hat etwas Trinitariſches.“ — Das Grundſchema aller geiſtigen Entwicklung iſt ſtets: Satz — Gegenſatz — höhere Einheit beider (Theſis, Antitheſis, Syntheſis). Ueberall iſt drei die Grundzahl des in ſich ſelbſt zurücklaufenden Proceſſes. —

Und wie im menſchlichen Geiſte, ſo liegen ſogar auch in der ſinnlichen Welt und Natur gewiſſe Andeutungen und Abſtrahlungen der Trinitätswahrheit. Sie iſt nicht bloß eine geoffenbarte und von Bibel, Geſchichte und vernünftiger Speculation geſtützte und beſtätigte, ſondern ich möchte ſagen eine all-

gegenwärtige in der Welt. Da sehen wir Ein Leben in verschiedenen Gliedern; in jedem ist es auf besondere Weise thätig und doch in allen nur Eines. Da ist mit der Einen Sonne zugleich Licht und Wärme gesetzt als verschiedene und doch mit und in einander wirkende Kräfte. Da theilt sich der Eine Raum in drei Dimensionen, die Eine Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, alle Körper in feste, flüssige und gasförmige, die aber wesentlich Eins sind. Da herrscht — analog jenen drei Stücken der Satzbildung — im Reich der Töne der Dreiklang als Basis für alle Akkorde, und zerstört so wenig die ursprüngliche Einheit des Grundtons, daß er sie erst recht zur vollen lebendigen, in sich gegliederten Einheit macht, eine Vielheit in der Einheit und eine Einheit in der Vielheit. — Und welche merkwürdige Analogien zeigt das Reich der Farben und des Lichts, worin die drei Grundfarben (roth, gelb und blau) sich in die Einheit des weißen Lichts für unser Auge auflösen, daher jener englische Naturforscher das weiße Licht eine Dreiheit in der Einheit nennen konnte, und zwar so, daß „jeder der drei Farbenstrahlen dabei seine besondere Eigenthümlichkeit behält. Das Rothe ist nämlich der kalorische, das Gelbe der leuchtende, das Blaue der chemische (actinische) Strahl"*). Gott ist ein

*) Bekanntlich sind von den sieben prismatischen Farben nur jene drei die eigentlichen Grundfarben, während die andern zusammengesetzt sind. Wenn man nun ein Stück Selenit unter ein polarisirendes Gasmikroskop bringt, so sieht man eine weiße Lichtscheibe, die durch gewisse Vorrichtungen in zwei Lichtscheiben aufgelöst werden kann, wovon die eine roth, die andere eine Mischung von gelb und blau (grün) ist. Bringt man diese zwei Lichtkreise theilweise auf einander, so entsteht da, wo sie sich decken, weißes Licht, während die sich nicht deckenden Theile ihre besondere Farbe behalten. Näheres sehe man in Ch. Woodward's „Familiar introduction to the study of polarized Light". — Wenn es erlaubt ist, dies weiter zu verfolgen, so entspräche offenbar das Kalorische dem Vater, der feurigen Lebensquelle, das Leuchtende dem Sohn, dem „Licht der Welt", „das alle Menschen erleuchtet", das Chemische dem das Innerste durchdringenden, ihm eine eigenthümliche Kraft und Beschaffenheit einflößenden Geist. Dies würde sich uns auch aus den weiteren Bemerkungen Woodward's nahe legen. Er macht darauf aufmerksam, daß man gewisse Gewächse (Gurken, Melonen) unter ein Glas brachte, das so colorirt war, daß dadurch der chemische (blaue) Theil des Lichts absorbirt wurde und die Pflanzen nicht treffen konnte. Was war die Folge? Die Pflanzen wuchsen ungemein, setzten massenhaft Blüthen an, aber weil der dritte Theil des tri-

Licht (1 Joh. 1, 5); und siehe da, auch das natürliche Licht dieser Welt, das erste Geschöpf Gottes, trägt einen unmittelbaren Abglanz seines dreieinigen Wesens in sich!

Nicht weniger finden wir auch im Reich der *Kräfte* die Dreizahl als Grundgesetz alles Werdens, sei es daß man mit *Ohm* („die Dreieinigkeit der Kraft" Nürnberg 1856) als Grundschema derselben: „Anziehungskraft, Dehnkraft, Polarkraft" aufstellt, oder die Dreitheilung in *Anziehung*, *Abstoßung*, *Gleichgewicht* festhält. Die ganze Natur ist vom Gesetz der Polarität mit ihren zwei Polen und deren Indifferenz durchwaltet. Die positive und negative Elektricität gelangen zur Ausgleichung in dem elektrischen Funken als Drittem. — Den ganzen Entwicklungsprozeß der *organischen* Welt sehen wir in drei Stufen sich vollziehen: zuerst die in sich verschlossene Einheit als Potenz (Same, Keimzelle, Wurzel), dann die Selbstentfaltung zur Mannigfaltigkeit (innere Spaltung und Gliederung des Keims, Stengel), endlich der Zusammenschluß der Mannigfaltigkeit zur erfüllten und in sich gegliederten Einheit (Fortschritt zu Blatt und Frucht und damit Rückkehr zum Samen, zur Keimzelle).

Ist hierin nicht das ewige Urbild alles Lebens tausendfach abgebildet? Haben wir nicht Recht, die *trinitarische Wahr-*

---

nitarischen Lichts ausgeschlossen war, welkten sie alle dahin und keine brachte Frucht! — Welch eine Gedankenreihe eröffnet sich uns da! Stehen wir nicht vor dem physischen Reflex der sittlich-christlichen Regel: „Den Geist dämpfet nicht", weil ohne diesen Geist keine ächte Frucht reift (1 Thess. 5, 19; Gal. 5, 22)? — Wie gewaltig mehrten sich die Menschen vor der Sündfluth; weil sie sich aber dabei dem Einfluß des Geistes Gottes völlig entzogen (1 Mos. 6, 3;, siehe, da reiften sie alle — ohne Frucht — nur dem jähen Tode entgegen! — Mag man immerhin von streng wissenschaftlichem Standpunkt aus dergleichen theosophischen Andeutungen nicht viel Gewicht beilegen, so viel wird doch feststehen, daß wer bei gewissen Grundprinzipien, die sich im physischen, geistigen und sittlichen Gebiet wiederholen, wie Licht, Leben u. s. f., nicht ahnt, daß in ihnen das ganze Räthsel der Welt und ihrer Geschichte verborgen liegt, und daß wir vermittelst ihrer aus unserem discursiven Wissen und Erkennen zur Centralanschauung der letzten gemeinsamen Ursache alles Seins aufzusteigen suchen müssen, einer tieferen Speculation überhaupt nicht fähig ist. Es liegt ein — seit dem Paradies — uns verloren gegangener Schlüssel der Erkenntniß darin, dessen zerrissenen Spuren nachzugehen die letzte Aufgabe aller Wissenschaft ist.

heit eine allgegenwärtige zu nennen? Wir tragen sie nicht bloß in unsrem eigenen Geiste als herrschendes Grundgesetz für alle seine Lebensäußerungen, wir sehen sie nicht bloß aus den Religionen der Völker als gemeinsame dunkle Ahnung hervorleuchten, auch die ganze Natur um uns her strahlt sie „wie in tausend und abertausend Spiegeln wieder; — sie klingt und leuchtet uns überall entgegen und blickt uns an wie aus tausend und abertausend Augen" (Delitzsch a. a. O. S. 282—286).

e. Kein Wunder, daß auch die Philosophie, und zwar nicht bloß die alte mystisch-theosophische Speculation, sondern auch die neuere idealistische mit der ganzen Schärfe ihrer Dialektik die Idee eines dreieinigen Gottes aufgenommen und in ihrer Weise zu erfassen und zu begründen versucht hat. Freilich zeigt sich an ihren Deductionen vielfach die Wahrheit jenes Ausspruchs eines tiefsinnigen Theologen von der Dreieinigkeitslehre, den ich auch Sie zu beherzigen bitten möchte: „wenn man sich zu tief und doch nicht tief genug in diese Sache einläßt, so erblindet man an dieser Sonne", die Wahrheit des früher über die Leistungen der Vernunft Bemerkten, die in vornehmer Selbstgenügsamkeit die Leuchte der Offenbarung verschmäht und es deßhalb zu keinen sichern, positiven Resultaten bringt (s. o. S. 90 ff.); aber man sieht doch daraus, daß auch die neueren Philosophen (seit Jakob Böhme) in dieser Lehre den Schlüssel des ganzen Welträthsels ahnen. Und gerade diesen philosophischen Forschungen gegenüber zeigt sich die unverantwortliche Oberflächlichkeit und Kurzsichtigkeit derer, die dieses Fundament des christlichen Glaubens meist ungeprüft als veralteten Wahn und Aberglauben verwerfen, ohne von den religiösen, philosophischen, welt- und heilsgeschichtlichen Tiefen dieser Lehre eine Ahnung zu haben.

Nach Hegel, der den Trinitätsbegriff „den Angel der Welt" nennt, ist der Vater der an sich seiende, in sich gleichsam noch eingeschlossene Gott, der in seiner Erschließung sich selbst herausetzt als Sohn, im Sohn die Gestalt des sinnlichen Diesen (besonderer Wesen) annimmt und hiemit zugleich die Ausgleichung des Gegensatzes des Absoluten und der Individualität vollzieht. Dies letztere ist aber nicht die angemessene Form des absoluten Seins, darum geht sie selbst in den Tod und ersteht als Geist. — Oder kurz: der Vater ist der abstrakte Gott, das All-

gemeine, der Sohn die unendliche Beſonderheit, der Geiſt die Erſcheinung, die Einzelheit als ſolche. (Relig. Philoſ. III. Theil.) — Der ganze Grund dieſer Anſchauung iſt freilich pantheiſtiſch, und die Differenz derſelben von der bibliſchen Lehre fällt in die Augen, denn nach Hegel wären Vater, Sohn und Geiſt ſucceſſiv in einander übergehend, nach der Schrift exiſtiren ſie gleichzeitig neben, mit und in einander. Aber Sie ſehen wenigſtens, wie tief die Dreieinigkeitsidee in Hegel's Syſtem eingreift.

Noch weit eingehender hat ſich Schelling mit ihr befaßt, der ſich in ſeiner „Philoſophie der Offenbarung" der chriſtlichen Trinitätslehre entſchieden nähert. Er faßt da den Vater als das Seinkönnende, den Sohn als das Seinſeiende, den Geiſt als das Seinſollende, alle zuſammen als den vollkommenen Geiſt, wenn er aus ſich, durch ſich, zu ſich kommend gedacht wird. Der Vater ſei als Stoff gebende, der Sohn als Form gebende, der Geiſt als finale Welturſache zu betrachten und die Welt aus dem Vater, durch den Sohn zu Gott dem h. Geiſt erſchaffen. — Noch mehr nähern ſich der chriſtlichen Offenbarung die Speculationen Baader's (wonach die Göttlichkeit der drei Perſonen vom Vater, ihre Perſönlichkeit vom Sohn, ihre Geiſtigkeit vom h. Geiſt ausgeht) und J. H. Fichte's, der in ſeiner „ſpeculativen Theologie" eine realobjektive und eine ideal-ſubjektive Seite der göttlichen Weſenheit unterſcheidet, die beide ſich zu einer Dreiheit von dialektiſchen Momenten entfalten, und ſich dann noch in einem dritten und höchſten Prinzip zuſammenfaſſen, dem des Willens oder der Liebe.

Das genüge. Wir begreifen hienach, daß vor etlichen Jahren ein Philoſoph mit vollem Recht ſagen konnte: „der ſpeculative Gedanke, wo er die größte Tiefe erreicht, nähert ſich am meiſten dem chriſtlichen, und es iſt nicht zu beſorgen, daß die Speculation jemals einen Standpunkt erreichen wird, von welchem aus ſie wird ſagen können, das chriſtliche Moment ſei überwunden. Ueber die chriſtliche Idee kommt kein Gedanke hinaus; ſie iſt die Wahrheit ihrer ſelbſt" (Braniß). —

So ſehen wir uns von überall her, nicht allein vom Zeugniß der h. Schrift alten und neuen Teſtaments, auch von der Religionsgeſchichte, und zwar von der Geſchichte der polytheiſtiſchen, wie der abſtrakt monotheiſtiſchen Gottesanſchauungen, von der Betrachtung des göttlichen Weſens und unſres eigenen geiſtigen Weſens, ja auch der ſinnlichen Welt und Natur und ſogar von

der speculativen Forschung hingewiesen auf die Trinitätsidee; wir werden mit Macht auf sie zurückgeworfen, wenn wir in Versuchung kommen sollten, die Dreiheit der Einheit völlig zum Opfer zu bringen, und die biblisch-christliche Gottesidee rechtfertigt sich somit auch vor dem Richterstuhl der Geschichte und Wissenschaft, der Naturbetrachtung und Philosophie, soweit man überhaupt Rechtfertigung und Beweis hier erwarten kann.

Es gilt von der Trinitätslehre, was Vinet schön von der Liebe sagt: „sie ist ein Geheimniß, das größte aller Geheimnisse und der Schlüssel aller Geheimnisse, sie selbst aber hat keinen Schlüssel". Auch obige Stützpunkte sind keineswegs ein das Geheimniß selbst aufschließender Schlüssel, aber sie sind jedenfalls Anhaltspunkte für unser Denken und Vorstellen, und Grund genug, diese Lehre nicht als unvernünftig zu verwerfen. Ja sie zeigen, daß die Trinitätsidee in der That *der Schlüssel zum Verständniß der letzten Räthsel der Welt*, ihrer ewigen Voraussetzung in Gott, ihrer Schöpfung, Erlösung und Vollendung ist. Ohne sie ist uns die ganze heilige Schrift ein verschlossen Buch, ohne sie sind wir uns selbst und ist uns die ganze Welt und ihre Geschichte ein dunkles Räthsel. Wir sollten darum die Offenbarung dieser Wahrheit dankbar annehmen. Wohl ist uns hiemit ein Problem gegeben, dessen vernunftmäßige Lösung in diesem Leben Stückwerk bleiben wird und muß; aber schon dieses Stückwerk ist unendlich tiefer und auch für unsre gesammte Erkenntniß (geschweige für unser praktisches religiöses Verhalten!) unendlich werthvoller als Alles, was die wohlfeile Weisheit der Gasse dagegen einwendet, wie das Ringen mit diesem Problem, selbst wo es ohne wesentlichen Erfolg bleiben sollte, unendlich werthvoller ist als das zum Voraus fertige Absprechen, das wir bei dem bisweilen sehr denkfaulen Unglauben gerade dieser Lehre gegenüber besonders häufig finden.

Was wir früher (s. o. S. 139 ff.) über das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung als das Richtige erkannten, hat sich uns hier, und zwar gerade bei dem für das Denken schwierigsten Punkt unsres Glaubens, vollkommen bestätigt: Philosophie und Glaube, Vernunft und Offenbarung sind keineswegs von Haus aus Feinde, vielmehr erfordern, stützen, ergänzen sie einander, wenn recht gebraucht. Und noch mehr. Wir sehen: je dunkler eine Offenbarung, desto größer ist der Lohn, beides für

Glauben und Wiſſen, wenn der Menſch nach und nach in ſie eindringt. Gerade weil die Trinitätslehre die dunkelſte, räthſelvollſte Offenbarung Gottes iſt, ſo müſſen ſich in ihr dem, der ernſtlich forſchend in ſie eindringt, die tiefſten Tiefen der Erkenntniß erſchließen, und muß das ſcheinbar ſich Widerſtreitende immer mehr in der großartigſten Harmonie, ja in innerer Nothwendigkeit ſich darſtellen. Erſt ſcheint ſie ganz wider die Vernunft zu ſein, hernach iſt die Vernunft je länger je mehr für ſie, und zuletzt kann ſie gar nicht mehr von ihr laſſen, ſie wird ihr unentbehrlich für ihre ganze Gottes- und Welterkenntniß.

Das Gegentheil davon zeigt ſich uns bei den falſchen, nichtbibliſchen Gottesbegriffen. Sie beſtechen anfangs die Vernunft, es ſieht aus, als würden da alle Räthſel einfach gelöst. Je tiefer und gründlicher aber die Vernunft mit ihnen zu Werke geht, deſto weniger kann ſie ſich befriedigt fühlen, deſto mehr tauchen Räthſel, Dunkelheiten, ja Widerſprüche auf, bis ſie endlich ſieht, daß Alles auf unbewieſenen und unhaltbaren Vorausſetzungen ruht, und daß jene Begriffe ſchließlich nichts erklären von allem dem, das ſie anfangs zu erklären verſprachen.

Wer aber um jener tiefen Uebereinſtimmung willen zwiſchen dem Zeugniß der heil. Schrift und den Forderungen und Entdeckungen der Wiſſenſchaft den chriſtlichen Gottesbegriff zum Seinigen macht, der vergeſſe dann auch nicht, daß er in und mit demſelben weſentlich die ganze chriſtliche Lehre angenommen hat. Im Glauben an den dreieinigen Gott, wie dies ſchon das apoſtoliſche Bekenntniß zeigt, concentrirt ſich die ganze chriſtliche Schöpfungs-, Erlöſungs- und Heiligungslehre, der chriſtliche Glaube und die chriſtliche Moral. —

Oder ſollte Ihnen die Wahl noch ſchwer fallen? — Erlauben Sie mir nach den Strapazen des Kopfes, die ich Ihnen nicht erſparen durfte, noch ein Wort, eine Frage an Ihr Gewiſſen! Geſetzt, die Ewigkeit zeigte uns einſt, daß wir uns mit dieſer bibliſch-chriſtlichen Anſchauung von Gott getäuſcht haben, was wäre denn der Schaden derſelben geweſen? Für dieſes Leben keiner! Denn wir haben im Glauben an den heiligen, perſönlichen, lebendigen Gott dann doch wenigſtens eine fortwährende ſittliche Stärkung in dieſem Leben gefunden, er iſt uns ein ſteter Sporn zu allem Guten geweſen; wir haben — wer wollte es leugnen? — ſo oft wir von den Knieen aufſtunden,

oder sonst wie in diesen Gottesglauben uns vertieften, uns zu allem Guten fähiger und williger, allem Bösen abgeneigter, uns stärker, reiner, göttlicher gefühlt! Für jenes Leben aber könnte es auch kein Schade sein. Denn träfen wir drüben keinen lebendig-persönlichen Gott an, so wäre es mit unsrem persönlichen Fortleben auch aus (s. o. S. 201), und wir könnten nicht einmal mehr unsre Täuschung fühlen. — Gesetzt aber, wir verharren in den Zweifeln, huldigen einem nichtbiblischen Gottesbegriff und finden drüben alles verwirklicht, was wir hier leugneten, *was wäre der Gewinn gewesen* auch nur für dieses Leben? Konnten die Zweifel uns Kraft zum Handeln oder Dulden einflößen? Machten sie uns nicht in tiefster Seele unschlüssig, verzagt? Hatten sie nicht einen lähmenden Einfluß auf unsre ganze geistig sittliche Kraft? Für dieses Leben wäre nichts gewonnen worden; für jenes aber, wenn wir dem verschmähten und schon deßhalb verunehrten Gott, dem König der Ewigkeiten, der ein verzehrend Feuer ist, uns nahe kommend fühlten, — was dann? — —

„Gebt mir *große* Gedanken!" hat einst der sterbende Herder ausgerufen. Im Tode braucht man große Gedanken. Das wenigstens werden Sie nicht leugnen. Auch große Geister, Fürsten im Reich des Gedankens, greifen sterbend nach ihnen, um sich an sie anzuklammern in dem allgemeinen Schiffbruch, in welchem die ganze sichtbare Welt vor ihrem brechenden Auge versinkt. Der Gedanken größter aber ist Gott, der ewige, heilige, persönliche Gott, der die Liebe ist. Und er ist in diesen Augenblicken der einzig große und bleibende Gedanke. Alle andern verschwinden und zerrinnen vor ihm. Wehe dem, der den ewigen Halt dieses Gedankens dann entbehrt, der ihn erst ernstlich faßt, wenn er selbst vielmehr von ihm gefaßt wird!

Sehen Sie das an einem Zweifler ersten Ranges im vorigen Jahrhundert, der wie wenige die Bekämpfung der ganzen christlichen Welt- und Gottesanschauung zu seiner Lebensaufgabe machte, wie Keiner den Bibelglauben mit der Lauge endlosen Spottes begoß, der vom Deismus allmälig zum Atheismus herabsank, bis er endlich „den Willen Seiner heiligen Majestät des Zufalls" verehrte, an *Voltaire*. „Alles wohl erwogen," schreibt er an eine Dame, die sich vor dem Tod fürchtete, „glaube ich, daß man nie an den Tod denken soll. Dieser Gedanke ist zu nichts gut, als das Leben zu vergiften. Der Tod ist durchaus nichts. Die

Leute, die ihn feierlich ankündigen, sind Feinde des menschlichen Geschlechts; man muß sie sich stets vom Leibe halten. Der Tod gleicht dem Schlaf wie ein Wassertropfen dem andern, nur die Vorstellung, daß man nicht wieder erwachen wird, macht Pein." Als nun aber dieses verachtete Nichts, der Tod sich ihm selbst näherte, der sich und die halbe Welt durch seine Schriften vor dem Jenseits verpanzert zu haben glaubte, wie zeigte er sich da? — „Wenn ich den Tod des rechtschaffenen Mannes, der nur das Ende eines schönen Tages ist, mit dem von Voltaire vergleiche," schreibt ein sicherer Gewährsmann, Voltaire's Arzt, an einen Freund, „so würde ich deutlich den Unterschied zwischen einem schönen Tage und einem Sturm gesehen haben. Dieser Mensch war also bestimmt, unter meinen Händen zu sterben. Ich habe ihm oft die Wahrheit gesagt, aber zum Unglück für ihn bin ich der Einzige gewesen. Ja mein Freund, hat er mir sehr oft gesagt, Sie sind es allein, der mir guten Rath gegeben hat. Hätte ich ihn befolgt, so wäre ich nicht in dem scheußlichen Zustand, worin ich bin. Ich habe *nichts als Rauch* verschluckt; ich habe mich in dem Rauch berauscht, der mir den Kopf drehend gemacht hat. Sie können mir nichts mehr nützen. Schicken Sie mir den Irrenarzt! Erbarmen Sie sich mein, ich bin ein Narr, . . . ich kann nicht ohne Schauder daran denken. Sobald er sah, fährt der Arzt fort, daß Alles, was er gethan, seine Kräfte zu vermehren, den entgegengesetzten Erfolg hatte, war der Tod beständig vor seinen Augen. Von diesem Augenblick an hat sich seiner Seele Wahnsinn bemächtigt. Denken Sie an die Raserei des Orestes. Von den Furien gepeinigt verschied er." *) —

So stirbt ein Apostel des Unglaubens! Von der halben Welt angebetet — aber hilflos und verzweifelnd, von Weihrauchwolken benebelt — aber wahnsinnig, vorher dem Tode Hohn sprechend, jetzt so krampfhaft sich an's Leben klammernd, daß er, was gleichfalls eine Thatsache, große Summen (100 Franken) für jede weitere Minute bietet, vorher im schwelgenden Gefühl Alles gewonnen, Alles beherrscht zu haben, — jetzt im gräßlichsten Zustand erklärend: mir kann nichts mehr helfen!

Stellen Sie daneben einen Zeugen Gottes und Christi, wie

*) Vergl. hiezu das oben S. 7 genannte Werk von *Bungener* „Voltaire et son temps".

er seinen Tod vor sich sieht, etwa einen Paulus. Nicht von Weihrauchwolken umgeben, von Ehrenbezeugungen überschüttet, aber viele Narben vom Haß der Welt, die Malzeichen, die er im Dienst Jesu empfangen, an seinem Leibe tragend, in Ketten und Schmach, zum Tod verurtheilt, aber frei und stark, ruhig und freudig, nicht an's arme Leben sich klammernd, sondern „vergessend was dahinten ist und sich streckend nach dem, das da vorne ist," nicht in gräßlichem Qualzustand, sondern „Lust habend abzuscheiden und bei Christo zu sein," in süßem Frieden auf das Vergangene zurück, in seliger Hoffnung auf das Kommende hinausblickend, wie er es in seinem letzten Vermächtniß an die Kirche, im zweiten Timotheusbrief thut mit den Worten: „ich werde schon geopfert und die Zeit meines Abscheidens ist vorhanden; ich habe einen guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten, hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit," — nicht um Hilfe bittend, sondern der Welt Hilfe anbietend, zeugend bis zum letzten Athemzug und sein Zeugniß mit seinem Blute besiegelnd, — so stirbt ein Apostel des Glaubens! —

Wählen Sie! — „Ich aber und mein Haus wollen dem Herrn dienen!"

V.

Die moderne Leugnung des Wunders.

„Nur wenige Menschen sind weise genug, einzusehen, daß es viel mehr Geist dazu braucht, um Wunder zu glauben, als Verstand, um sie zu leugnen."
Schenkel, der Frühere (Was ist Wahrheit? S. 20).

Daß ich nach Beleuchtung der Einwürfe gegen den biblischen Gottesbegriff der modernen Leugnung des Wunders noch eine besondere Erörterung widme, bedarf wohl nicht erst einer Rechtfertigung. Zwar ist mit dem Nachweis der Persönlichkeit und Freiheit Gottes, mit der Nothwendigkeit seines fortwährenden und selbständigen Waltens und Wirkens in der Welt auch die Möglichkeit des Wunders gesetzt, und mit der Rechtfertigung dieser Gottes- und Weltanschauung auch das Wunder gerechtfertigt. Insofern beruht unsre heutige Untersuchung ganz auf den vorhergehenden. Aber die Spezialfrage über die Möglichkeit des Wunders erfordert dennoch heutzutage eine besondere Betrachtung. Das Wunder ist ja der größte Anstoß für den Geist unsrer Zeit*). Unter seinen Glaubensartikeln ist einer der Ersten der: es gibt keine Wunder und hat nie solche gegeben, denn Uebernatürliches ist unmöglich. Auf diesem freilich nicht bewiesenen, aber keck als selbstverständlich vorausgesetzten Axiom

*) Strauß, Leben Jesu 1864, S. XVIII.: „was für unsre Zeit mit Recht den Hauptanstoß an dem ganzen alten Religionswesen bildet, ist der Wunderwahn".

beruht die rationalistische Behandlung d. h. Auflösung der evangelischen Geschichte, beruhen die weltbekannten Versuche eines Strauß nnd Renan, das Centralwunder der Geschichte — das Leben Jesu Christi — in Sage und Dichtung aufzulösen, Versuche, welche diese Frage, besonders in der Laienwelt, zu einer brennenden gemacht haben. Auf ihm beruht das Unternehmen Baur's, das Christenthum als die bloße Zusammenfassung der schon vorher vorhandenen zerstreuten Bildungskeime zu erweisen und so als natürliches und nothwendiges Glied in die allgemeine Weltentwicklung hineinzustellen. Auf jener Voraussetzung beruhen auch die bedeutendsten neueren philosophischen Systeme, wie die Grundsätze der meisten heutigen Naturforscher.

So viel die Gegner auch sonst von einander abweichen, in der Leugnung des Wunders sind sie einig. Dieses Bollwerk des christlichen Glaubens stürmen sie gemeinschaftlich. Da haben wir es mit Allen zugleich zu thun. — Und woher diese Einigkeit? Daher, daß mit der Wahrheit des Wunders die ganze Burg des Christenthums steht und fällt. Denn ein Wunder ist sein Anfang, sein Stifter, auf Wunder gründet sich sein Fortgang, und Wunder sollen es einst vollenden. Ist das Wunder im Prinzip beseitigt, so sind daher mit Einem Schlag alle Höhen des Christenthums abgetragen, und nichts übrig als ein Trümmerhaufen. Lassen wir uns das Uebernatürliche aus unsrer Bibel entfernen, so bleibt uns nichts als — der Deckel!

Werfen Sie einen Blick auf die Consequenzen der Wunderleugnung, so wird Ihnen sogleich die ganze Bedeutung der Frage klar werden. Die Leugnung des Wunders führt zur Vernichtung nicht bloß des christlichen Glaubens, sondern der Religion überhaupt. Das wollen freilich die Wunderscheuen in der Regel nicht zugeben. Sie meinen, die Wunder und die darauf sich gründenden Lehrsätze gehören nur zum Außenwerk des Christenthums, und wenn das auch falle, so bleibe immer noch die Hauptsache, die sittlichen Wahrheiten, die christliche Moral. Wie verkehrt diese Auffassung des Christenthums ist, habe ich Ihnen schon früher zu zeigen gesucht (s. o. S. 46 ff.). Das Christenthum ist seinem innersten Wesen nach nicht eine bestimmte Summe sittlicher Wahrheiten oder Lehren, sondern eine Reihe von Thatsachen, es ist Christus selbst, seine Person und sein Werk, die Religion der Menschwerdung Gottes in Christo

und der darauf sich gründenden Versöhnung der Welt, d. h. das ganze Christenthum ist Ein Wunder, sein Stifter ist in seiner gottmenschlichen Person das Wunder aller Wunder, auf das alle vorhergehenden hinzielen und von dem die folgenden nur einen Nachhall bilden, sein Leben und Wirken auf Erden von der jungfräulichen Geburt bis zur Auferstehung und Himmelfahrt, alle Hauptthatsachen der Erlösung sind lauter Wunder, und seine ganze Lehre, wie schon vorher das Gesetz und die Prophetie des alten Bundes wollen als Kundmachung göttlicher Wahrheiten, als übernatürliche Offenbarung (Joh. 7, 16; 2 Petr. 1, 21), als Wunder gefaßt sein.

Und nicht bloß als Thatsache und Lehre, auch als Geschichte, als fortschreitende Ueberwinderin der Welt und ihrer Reiche und sogar als persönliche Erfahrung im Herzen des Einzelnen, d. h. in allen ihren übernatürlichen Wirkungen ist die christliche Religion gewissermaßen ein fortlaufendes Wunder. Wer darum alles Wunderbare und Uebernatürliche von ihr losschälen will, der vernichtet den ganzen christlichen Glauben, der löst vom Baum desselben nicht etwa einige lose Blätter ab, er haut den ganzen Stamm um und schneidet alle Wurzeln ab; und wenn er dann doch noch die christliche Moral festhalten will, so ist das just ebenso vernünftig, wie wenn er den Baum zuerst umhauen und nachher doch von seiner Frucht fortwährend genießen wollte.

Die Leugnung des Wunders führt aber nicht bloß zur Vernichtung des Christenthums, sondern aller und jeder Religion. Denn jede Religion gründet sich auf die Voraussetzung, daß gewisse übermenschliche Gewalten in unser Leben hereinragen und hereinwirken *). Wer dieses unmittelbare Walten höherer Mächte in der Welt, d. h. das Wunder leugnet, der braucht sich um jene Gewalten nicht mehr viel zu kümmern, für den ist jede Religion, jeder Gottesdienst, darin der Mensch mit Opfer und Gebet oder wie immer jenen Mächten naht und ihre Gunst sucht, eine Thorheit; sie können ja dann doch keine besondere Wirkung ausüben weder für noch gegen ihre Anbeter. Betrachtet man hiebei Gott in pantheistischer Weise als gar nicht persönlich existirend,

*) „Alle Religionen", sagte ein Religionsfeind auf dem Friedens-Congreß zu Bern im August 1865 ganz richtig, „so verschieden auch ihre Symbole sein mögen, haben mit einander das Wunderbare gemein".

nun so hört selbstverständlich auch alle Gottesverehrung, alle Religiosität auf. Oder läßt man ihn zwar persönlich existiren, aber deistisch in weiter Ferne, getrennt von der Welt und diese ihren eigenen Gesetzen überlassend, nun so brauche ich mich um ihn nicht viel zu kümmern, weil er sich auch um mich nicht speziell kümmert, so nützt mich auch Gottesdienst und Gebet nicht viel, Gott kann ja doch nicht eingreifen in mein Leben, er hat keine Freiheit gegenüber dem Naturlauf, kein wahres Leben, keine fortgesetzte Thätigkeit, er ist nur ein ruhendes, thatloses, gleichgiltiges Etwas, über der Welt, aber ohne mit ihr zusammenzuhängen, wie das Tüpfelchen über dem i. Ist das noch ein verehrungswürdiger Gott, überhaupt noch ein Gott (vergl. o. S. 218—220)?

Sehen Sie hier die Wahrheit des längst ausgesprochenen Satzes, daß die Leugnung des Wunders auch die Leugnung des persönlichen, freien, lebendigen Gottes mit sich führe (Nitzsch). Wer diesen trotzdem noch festhalten will, wie die Rationalisten, kann es nur thun durch eine Inconsequenz.

Mit der Leugnung der Persönlichkeit und lebendigen Thätigkeit Gottes ist aber nicht bloß alle Religion aufgehoben, sondern auch die sittliche Persönlichkeit des Menschen, die mit jener steht und fällt, wie wir schon früher erkannten (s. o. S. 201). Indem die Wunderleugnung diese Welt völlig losreißt von einer höheren, so verfallen wir dadurch auch ganz dem Diesseits und haben schließlich keinen Halt mehr gegen den ärgsten Materialismus. Man sehe nur, was die Vertilgung des Wunders für unser persönliches Leben ausmacht! Ein neuerer Vertheidiger des Wunders *) sagt in dieser Beziehung treffend: „du glaubtest, die führende Hand deines Gottes zu spüren bei manchen Wendepunkten deiner Geschicke — Einbildungen, pures Naturgefüge, das von dir nichts weiß und nach dir nicht fragt! Du bittest Gott um Erhaltung eines todtkranken Kindes — unnütze Mühe! vom blinden tauben Naturprozeß hat dein zuckendes Herz sein Schicksal zu erwarten! Du fühlst am Sarg eines Vaters oder Gatten, daß die Liebesbande nicht für immer zerrissen sein können — Träume, es gibt keine Auferstehung! Du seufzst nach göttlicher Hilfe zur Ueberwindung des Bösen — umsonst, auch die Wiedergeburt wäre ja eine Durchbrechung deiner natürlich

*) Beyschlag „über die Bedeutung des Wunders im Christenthum".

ſündigen Entwicklung. Sagſt du, du habeſt dies Wunder ſelbſt erlebt, ſo antworten ſie: Selbſttäuſchung! — Stolzer Menſch, der du geträumt haſt von einem Vollkommenwerden wie dein Vater im Himmel iſt, von einer Herrlichkeit, die dir zugedacht ſei, ehe die Welt war; warum willſt du was Beſſres ſein als das ganze Weltall, warum willſt du heilig werden und ſelig? „Laſſet uns eſſen und trinken, denn morgen ſind wir todt!“ — Das iſt die Leugnung des Wunders in ihrer Conſequenz. „In dem Grabe, in welches das moderne Heidenthum das Wunder begräbt, verſinkt Alles mit, was dem menſchlichen Daſein einen idealen Charakter, einen wahrhaften Werth gibt, die gottebenbildliche Seele, Glaube und Gebet, die heilige Perſon des Erlöſers, die ganze chriſtliche Wahrheit, die zukünftige Welt, der lebendige Gott!“ Sie alle zuſammen zu begraben, dürfte aber denn doch vielleicht die Welt zu klein, auch wohl der Arm der Todtengräber zu ſchwach ſein. —

Sehen wir hieraus, wie groß der Sieg wäre, wenn es den Gegnern gelänge, das Wunder wegzuſchaffen, und weßhalb ſie daher gerade auf dieſen Punkt ihre Angriffe concentriren, ſo dürfen wir uns nicht verwundern, wenn auf der andern Seite auch der gläubige Chriſt hier keinen Zoll breit zu weichen entſchloſſen iſt. Ihm ſteht nichts ſo feſt als das Wunder — ſchon darum, weil der Glaube ſelbſt ein Wunder iſt. Es iſt wahr, was Hamann ſagte: „die Wunder können ohne Wunder gar nicht geglaubt werden“. Hat aber einmal ein Herz die neuſchaffende Wunderkraft Chriſti und ſeines Geiſtes an ſich ſelbſt erfahren, ſo iſt ihm dieſe Wunderkraft auch das Allergewißeſte. Hier iſt denn auch ſeit nunmehr ſchon 200 Jahren der Kampf am Heißeſten; auf dieſes Fundament iſt der allgemeine Sturm gerichtet, und von ihm geht alle Vertheidigung aus. Darum eben verdient dieſe Frage eine beſonders ſorgfältige Betrachtung.

Auch ſie, verehrte Zuhörer, ſind, ſelbſt ſoweit Sie dem Bibelglauben noch naheſtehen, bei den jetzt überall auf der Gaſſe und in der Tagespreſſe zu hörenden Angriffen auf die Wunder der h. Schrift vielleicht je und je etwas verlegen geworden. Da ſtand Ihnen die geſchloſſene Phalanx der Gegner gegenüber; auf der einen Seite die Autorität der Schrift und ein gewiſſes Gefühl, das Ihnen ſagte, daß mit dem Aufgeben dieſes Stückes unſres Glaubens dem Faß der Boden ausgeſchlagen werde, und auf der

andern — so viele berühmte Namen der Wissenschaft! Wenn da bei Manchem das Zünglein in der Wage des Urtheils stark zu schwanken anfing und noch schwankt, so möchte ich ihm nach Kräften zu einer festen Ueberzeugung zu verhelfen suchen, und will ihm zum Voraus den Trost geben, daß wenn auch der Gegner noch viele, doch auch der wissenschaftlichen Vertheidiger des Wunders nicht wenige sind. Stehen dort Rationalisten, Philosophen, Kritiker und Naturforscher genug, so stehen hier — zu schweigen von Propheten und Aposteln — auch große Philosophen und Theosophen, von Jakob Böhme und Leibnitz bis auf Schelling in seiner späteren Zeit, große Naturforscher von Kopernikus, Newton und Keppler an bis auf von Haller, Schubart, Rud. und Andr. Wagner u. s. f., und daneben die große Mehrzahl der Vertreter der heutigen wissenschaftlichen deutschen Theologie, unter denen seit einiger Zeit der Streit als im Wesentlichen abgemacht und nicht etwa bloß aus dogmatischen, sondern zugleich aus exegetischen, historischen und speculativen Gründen als zu Gunsten des Glaubens entschieden betrachtet wird. —

Wir vertheilen die verschiedenen hier zusammenstoßenden Fragen so, daß wir 1. nach der Darlegung des *Begriffs* des Wunders den Ursprung der Wunderleugnung und die ihr zu Grunde liegenden Voraussetzungen in's Auge fassen, um dann letzteren gegenüber die Frage nach der *Möglichkeit* des Wunders näher untersuchen zu können. Wir schreiten von da 2. zum positiven Gegenbeweis von der *Nothwendigkeit* der Wunder fort, indem wir ihren inneren Zweck, ihre heilsgeschichtliche und pädagogische Unerläßlichkeit, ihr *geschichtliches Auftreten* und dessen Gesetz, ihre Erkennbarkeit als wirkliche Wunder und ihre Thatsächlichkeit darlegen. Diese prinzipielle Rechtfertigung des Wunders wird dann 3. ihre Probe im Einzelnen *an einigen besonders angefochtenen Wundern der h. Schrift* zu bestehen haben (Esel Bileams, Stillstand der Sonne u. s. w.). Daran wird sich zum Schluß 4. noch eine kurze Erörterung der Frage nach der *Fortdauer der Wunder* in unsrer Zeit anreihen müssen, um auch dem letzten Einwurf zu begegnen, warum denn heute keine Wunder mehr geschehen.

1. Begriff und Möglichkeit des Wunders.

a. Begriff des Wunders. Bei dem Wort Wunder haben wir wie früher beim Begriff der Offenbarung einen weiteren und engeren Sinn zu unterscheiden. Im weiteren Sinn gebrauchen wir es für alles Unbegreifliche, Außerordentliche in Natur und Geschichte, dessen Werden uns noch verborgen ist, oder dessen Dasein unser Staunen erregt. So kommt es auch in der h. Schrift vor, wenn von Wundern Gottes auf dem Meer, in der Schöpfung, in der Führung der Menschen die Rede oder auch der Mensch selbst ein Wunder genannt ist (Ps. 139, 14). Im engeren eigentlichen Sinne aber sind Wunder (wenn wir von den in der Schrift je und je angedeuteten dämonischen Wundern *) zunächst absehen)

*) Bei dieser dunklen, von den heutigen Apologeten meist unberücksichtigten Frage sei nur bemerkt, daß die Ansicht Vieler, es seien darunter nur lügenhafte, täuschend nachäffende, aber keine wirklichen Wunder zu verstehen, dem Sinne der Stellen 2 Thess. 2, 9; Matth. 24, 24; Offenb. 13, 13 nicht ganz gemäß sein dürfte. Allerdings spricht dort Paulus von „lügenhaftigen Kräften und Zeichen und Wundern"; aber wenn dies nur im Sinn von Gaukelwerken zu verstehen wäre, könnten sie da wohl in jenen andern Stellen „große Zeichen und Wunder" heißen? Sie sind lügenhaft, weil sie der Lüge dienen, von ihr ausgehen und sie zum Zweck haben, indem sie den Eindruck des Wahrheitszeugnisses verwischen sollen (2 Mos. 7, 12. 22; 8, 7; 2 Tim. 3, 8); — „weil sie die sogenannten Götter als wirkliche Götter zu beglaubigen scheinen; weil die Kräfte, welche ihre Urheber dazu verwenden, nur gestohlene und gemißbrauchte sind; weil sie Mittel zur Bekräftigung des Irrthums, der Lüge und des Verderbens sind; also weil sie sich für etwas anderes ausgeben, als sie sind, weil sie Heil zu wirken vorgeben und Unheil fördern und stiften" (Kurtz). Es wird nicht zu leugnen sein, daß das Heidenthum neben viel Betrug und Aberglauben doch auch einzelne Thatsachen aufzuweisen hat, die nur aus einem Hereingreifen der finstern Mächte erklärbar sind. Daher das nachdrückliche Verbot aller heidnischen Zauberei, ein Gebot, dessen Strenge unter der Voraussetzung, daß alles nur Täuscherei, sich nicht wohl erklären ließe. Freilich sind auch die dämonischen Wunder Nachäffungen der Wahrheit, des göttlichen Wirkens, sie erhalten dadurch ihren verführerischen Schein, ihre Irrthumskraft; das völlig Hinreißende in ihnen liegt aber darin, daß es wirklich übernatürliche, wenn schon nicht überkreatürliche Wirkungen sind. Daneben ist aber festzuhalten, daß auch diese Wunder, namentlich auch die als Culminationspunkt satanischen Wirkens für den letzten Entscheidungskampf zwischen Licht und Finsterniß nach obigen Stellen noch bevorstehenden, wie über-

einzelne göttliche Kraftäußerungen außerordentlicher Art, welche die Natur auf eine für unsere gesammte Erfahrungserkenntniß unerklärbare Weise, aber immer nach geistig-sittlichen Zwecken bestimmen; genauer: schöpferische Thaten Gottes, übernatürliche Kraftwirkungen auf bestimmte Punkte des Naturgebiets, wodurch Gott vermöge seines dem Naturleben an sich schon innewohnenden Machtwaltens zum Zweck der Förderung seines Reiches etwas Neues wirkt, das die natürlichen Substanzen und Causalitäten für sich allein nicht hervorzubringen vermocht hätten, das aber — und dies ist nicht zu übersehen — sobald es da ist, sich in den natürlichen Lauf der Dinge einordnet, ohne für ihn eine Störung zu werden.

Die Hauptmomente im Begriff des eigentlichen Wunders sind also diese:

1) es ist eine Kraftwirkung Gottes und zwar im Naturgebiet. Wunder geschehen überall nur durch göttliche Kraft, — „der große Wunder thut alleine" (Ps. 136, 4). Wo der Mensch solche thut, thut er sie nur durch Gott, in seiner Verbindung mit Gott, d. h. er darf in göttlicher Vollmacht, im Namen Gottes (vergl. die Wunder Mosis) oder Christi (Apostg. 3, 6; 4, 10) die die Schöpfung durchwaltende Gotteskraft an bestimmten Punkten zu concentrirter und potenzirter Energie aufrufen und so zu einer außerordentlichen Wirkung für bestimmte heilige Zwecke in Anspruch nehmen. Christo — um dies gleich hier beizufügen — stand um seiner einzigartigen Verbindung mit dem Vater willen diese Gotteskraft in besonderer Weise zu Gebot, nicht bloß vorübergehend, wie den Propheten und Aposteln, sondern bleibend. Daher kann er zwar „nichts von ihm selber thun", sondern nur die Werke, „die ihm der Vater gegeben hat" (Joh. 5, 19—20. 36; 10, 25; 11, 41), aber andrerseits offenbart er auch darin nicht bloß Gottes Herrlichkeit, sondern zugleich seine eigene (Joh. 2, 11 vgl. mit 11, 40), da seine Einheit mit dem Vater

---

haupt alle Macht der Finsterniß unter der Aufsicht und Leitung Gottes stehen. Sie sind abgemessen und eingeschränkt durch die göttliche Weltregierung, gehören zur göttlichen Zornesoffenbarung, sind von Gott nicht unmittelbar gewollt, aber gestattet und gerichtlich verhängt zur Strafe für den menschlichen Leichtsinn und Unglauben 2 Thess. 2, 10–12; Matth. 24, 24. — Weiteres siehe unten bei der Erkennbarkeit des Wunders.

ſich auch auf die Macht erſtreckt (Joh. 5, 21; 10, 28—29). Nicht als ob er ſchon während ſeines Erdenlaufs geradezu als wandelnde Allmacht zu betrachten wäre; auch er muß in ſteter Erhebung zum Vater das ihm inwohnende göttliche Leben entfalten und auswirken, und läßt daher ſeine Wunderthaten als etwas durch Gebet vom Vater Empfangenes erkennen (Joh. 11, 41—42). Aber durch die perſönliche Einigung des weltſchöpferiſchen Wortes mit ſeiner menſchlichen Natur, durch die ihm leibhaftig inwohnende Fülle der Gottheit (Kol. 2, 9), wie durch ſeine vollkommene Sündloſigkeit ſtund er doch an ſich ſchon zur Natur in einem ganz andern Machtverhältniß als andre Menſchen, und beſaß eine in ihm wohnende Cauſalität des Wunderwirkens, die von oben her nur erregt zu werden brauchte. Daher eben offenbarte er in in ſeinen Wundern zugleich *ſeine eigene* Herrlichkeit (vergl. auch Joh, 9, 33; 10, 37). Dies unſer Standpunkt ſowohl gegenüber von denen, die ihn als pure Allmacht betrachten, als von denen, die ihn mit andern menſchlichen Wunderthätern auf Eine Stufe ſetzen wollen. — Als göttliche Kraftwirkung iſt das Wunder

2) eine *übernatürliche* Erſcheinung, für welche die wirkende Urſache nicht in den Kräften der irdiſchen Natur und ihres gewöhnlichen Laufes, oder des natürlichen Menſchengeiſtes geſucht werden kann, ſondern nur in unmittelbar eingreifenden höheren, göttlichen Kräften. Daher *hört hier auch alles analogiſche Begreifen auf*, wir können es nicht anknüpfen an Bekanntes, Erfahrenes, ſondern nur ſagen: „das iſt Gottes Finger“ (2 Moſ. 8, 19). Inſofern gehört der Wunderbegriff der Kritik unſrer Erkenntniß an *); wir nennen etwas Wunder, zu dem wir ſchlechthin keine Analogie finden können in dem vorher Vorhandenen, d. h. in dem feſtgeſtellten Syſtem unſrer Erfahrungserkenntniß, und zwar nicht etwa bloß nicht auf einer niederen Erkenntnißſtufe (auf der Manches als Wunder erſcheinen könnte, was ſich bei tieferer Einſicht als natürlich herausſtellte, wodurch die Vorſtellung des Wunders eine bloß ſubjektive und relative würde), ſondern überhaupt nicht auf unſrer menſchlich creatürlichen Stufe. Denn das Wunder iſt

*) Es iſt daher mit Recht geſagt worden: „Wunder iſt eine kritiſche Bezeichnung und ein Zeugniß des kritiſch-thätigen Geiſtes, der dasjenige, das ihm vorkommt, mißt an dem, was ihm bereits vorgekommen iſt“. *Mehring*, Religionsphiloſophie S. 197 ff.

3) jederzeit ein neuer Anfang (2 Mos. 34, 10; 4 Mos. 16, 30; Jes. 65, 17; Jer. 31, 22), eine schöpferische That, und zwar theils ein absolutes Schaffen neuer Substanzen (wie bei der Schöpfung), theils namentlich eine übernatürliche Umgestaltung, Steigerung, Vermehrung eines bereits vorhandenen Stoffes. Das Wunder im engern Sinn gehört nämlich, wenn wir von dem Schöpfungswunder absehen,

4) zur Welterhaltung und Leitung. Es ist nothwendig geworden durch das in die Welt eingedrungene Verderben; es will nicht bloß die Schöpferkraft Gottes bezeugen, sondern namentlich seine Erlösungskraft. Daher ist endlich

5) der Zweck der Wunder ein sittlich-heiliger in Gnade und Gericht, ein Heilszweck. Sie zielen ab auf die Förderung des göttlichen Reiches, auf die Erlösung und Vollendung der Welt.

Darauf deuten schon die verschiedenen Ausdrücke „Wunder, Zeichen, Kräfte", die im alten und neuen Testamente dafür gebraucht werden. Das „Wunder" (τέρας, θαῦμα) will zunächst in Staunen setzen, will als etwas Außerordentliches, Auffallendes auf das sinnliche Bewußtsein wirken, die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Es will uns dann weiter nachdenklich machen, wir sollen an ihm etwas merken von dem, was Gott thut und vorhat, es will uns ein „Zeichen" (σημεῖον) sein, ein Merkzeichen für unsre Erkenntniß der Wege Gottes und ein Wahrzeichen der Treue und Wahrhaftigkeit Gottes, ein Unterpfand der kommenden Vollendung seines Reiches, (was sich uns später näher ergeben wird). Durch solches Nachdenken sollen wir endlich zur Anerkennung der in dem außerordentlichen Vorgang wirkenden höheren, übernatürlichen „Kräfte" (δυνάμεις), der sich darin offenbarenden göttlichen Kraftthat gelangen, oder wenn Menschen die Wunder verrichten, zur Anerkennung ihrer göttlichen Sendung. Denn überall sollen die Wunder etwas offenbaren von dem allgewaltigen, gerechten, heiligen und besonders dem gnädigen Gotte und seinem Heilswirken auf Erden. — Wenn also auch nicht begriffen, weil es Gottes eigenste That ist, so soll das Wunder doch verstanden werden in seinem göttlichen Zweck, als ein Zeichen für den Glauben.

Eine gewisse Mittelstellung zwischen diesen eigentlichen Wundern und jenen uneigentlichen oder Wundern im weiteren Sinn nehmen die „geistlichen Wunder" ein, die Kraftwirkungen Gottes und seines Geistes im Innern des menschlichen Geistes.

Auch hier setzt sich Gott in unmittelbare Beziehung zu einer Kreatur und wirkt darin etwas, was mittelst natürlicher Kräfte oder Einflüsse nie hätte hervorgebracht werden können, Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt, Frieden, Trost u. s. w. Daher heißen sie mit Recht Wunder, daher ist der Glaube immer ein gewisses Wunder, und sind diese geistlichen Wunder immer die Voraussetzung einer ächt christlichen Lebensentwicklung, eine Voraussetzung, die schon durch die Idee der Religion gefordert ist. Aber Wunder im eigentlichen Sinn, d. h. Wirkungen Gottes auf bestimmte Punkte des Naturgebiets sind es nicht. — Davon sind endlich zu unterscheiden die speziellen Inspirationswunder, d. h. jene besonderen Einwirkungen Gottes auf einzelne Menschen, wodurch er diesen in einer eigenthümlichen Erregtheit ihres Geistes- und Seelenlebens neue Heilswahrheiten mittheilt, und ihnen ebenso auch zukünftige Entwicklungen seines Welt- und Reichsplanes „zum Gegenstand einer concreten und unmittelbaren Anschauung" werden läßt, daß sie im Drange des Geistes hievon vor Anderen zeugen, was wir schon früher bei Betrachtung der Offenbarung (S. 123) kennen lernten. Diese Inspirations- und Weissagungswunder fallen als außerordentliche geistliche Wunder noch mehr unter den Begriff des Wunders, und werden deßhalb von Manchen als besondere Klasse der speziellen Wunder betrachtet, in welchen Gott theils etwas Neues wirke (Manifestation), theils etwas Neues sage (Inspiration; vergl. Jes. 42, 9; 48, 6; 1 Kor. 2, 9—10). Beide Arten, die äußeren Thatwunder und die inneren Inspirationswunder, finden wir bei den Hauptwerkzeugen der Offenbarung, bei Mose, einigen Propheten, den Aposteln und auf's Höchste bei Christus vereinigt. —

Die moderne Wunderscheu richtet sich deßhalb auch gegen die eine Art wie gegen die andere. Die Einwürfe gegen diese letztere Art haben wir bei Betrachtung der Offenbarung zurückgewiesen; heute haben wir es zu thun mit den Angriffen auf die äußeren Wunder oder die Wunder im engeren Sinn. Woher ihre Leugnung?

b. Ursprung der Wunderleugnung. Die Leugnung des Wunders ist fast so alt als das Wunder selbst. Dem ersten menschlichen Wunderthäter in der Schrift, Mose, steht auch schon der erste Wunderleugner mit seinem innern Widerstreben gegen die Anerkennung unmittelbarer göttlicher Wirkungen, Pharao,

gegenüber wie eine Weiſſagung und Warnung. Auch jenes Geſchlecht vor der Sündfluth war ein Geſchlecht von Wunderleugnern, die, indem ſie den innern Wirkungen des Geiſtes Gottes widerſtrebten (1 Moſ. 6, 3), dazu getrieben wurden, auch die Kraftwirkungen Gottes in der äußern Natur nicht mehr für möglich zu halten, — eine Thatſache, die darauf hinweist, daß wenn wir nach dem Urſprung der Wunderleugnung fragen, wir dieſen nicht bloß in äußeren, ſondern in der Regel auch in inneren ſittlichen Gründen zu ſuchen haben, wie den Urſprung der Glaubensentfremdung überhaupt (vergl. o. S. 30—33). Wie ſchwer es ſchon zu Chriſti Zeit den Gelehrten in Iſrael wurde, an die augenſcheinlichſten Wunder Chriſti zu glauben, zeigt die Geſchichte des Blindgebornen (Joh. 9) ſehr anſchaulich. Doch richtete ſich damals und überhaupt in den erſten Jahrhunderten die Oppoſition weniger gegen die Möglichkeit übernatürlicher Kraftwirkungen. Juden und Heiden glaubten daran. Auch die Feinde Chriſti ſtellten ſeine Wunder nicht in Abrede (Matth. 27, 42; Joh. 11, 47—48; Apoſtg. 4, 16). Bezweifelt wurde vielmehr nur der ſittliche Gehalt und der göttliche Urſprung dieſer Kraftwirkungen, indem die ungläubigen Juden ſie dämoniſchen Mächten zuſchrieben („er treibt die Teufel aus durch Beelzebub, der Teufel Oberſten"), und die Heiden nachher Chriſtum auf Eine Linie ſetzen wollten mit ihren heidniſchen Zauberern und Wunderthätern.

Seit 200 Jahren dagegen fing man an, die Möglichkeit des Wunders ſchlechthin zu leugnen, jede übernatürliche Kraftwirkung, von welcher Seite ſie kommen mag, als ungeſchichtlich, weil unmöglich, zu verwerfen. Den Anfang machte der engliſche Deismus. Von der Leugnung der altteſtamentlichen Wunder ſchritt er allmälig zur Beſtreitung der neuteſtamentlichen, von der Aufſuchung geſchichtlicher Unwahrſcheinlichkeiten und innerer Widerſprüche in den Wunderberichten bis zu einer ganz frivolen Auffaſſung derſelben fort, indem z. B. Chubb meinte, wenn man die Wunder als geſchichtlich betrachte, ſo müßten ſie gemeine Betrügereien geweſen ſein, (was neueſtens auch Renan wenigſtens bei der Auferweckung des Lazarus im Weſentlichen wieder behauptete), eine Anſchauung, die dann Voltaire auf die Spitze trieb, indem er die Helden der Bibel für Schurken und Narren und die Wunder, wie überhaupt die evangeliſche Geſchichte für Lug und Trug erklärte. Eine ſyſtematiſche Nachweiſung der Un-

zuläſſigkeit des Wunders unternahm Hume, indem er in ſeinem Essay on Miracles zu zeigen ſuchte, daß das Wunder eine Verletzung der Naturgeſetze ſei und daß das zweifelhafte Zeugniß Einiger für ihre Geſchichtlichkeit gegenüber der allgemeinen Erfahrung von der Unverletzbarkeit der Naturgeſetze nichts gelten könne. Wir werden unten darauf zurückkommen. Noch vor ihm ſuchte Spinoza das Wunder durch Berufung auf die Naturgeſetze zu beſeitigen: „Die Geſetze der Natur," ſagte er, „ſind die einzige Verwirklichung des göttlichen Willens; könnte etwas in der Natur geſchehen, was ihren Geſetzen widerſpräche, ſo würde Gott ſich ſelbſt widerſprechen." *)

Auf dieſe Grundanſchauungen geſtützt machte, obſchon die Leibnitz-Wolff'ſche Philoſophie die Möglichkeit des Wunders zu vertheidigen ſuchte, der Rationalismus fortwährend Oppoſition gegen die Möglichkeit und Geſchichtlichkeit der Wunder. In unſern Tagen führen neben der neueren Philoſophie, die im Allgemeinen beim Satz Spinoza's und Hume's ſtehen blieb, noch beſonders die neuteſtamentliche Kritik und die Naturwiſſenſchaft das Vordertreffen beim allgemeinen Sturm gegen das Wunder. Sie alle ſuchen, jede in ihrer Weiſe, das Prinzip der natürlichen Erklärung aller Erſcheinungen in Natur und Geſchichte durchzuführen. Sie haben, namentlich die Naturwiſſenſchaften, ſo manche früher dunkle Vorgänge ſchon aufgehellt, ſo manchen Fortſchritt in der Erkenntniß der Geſetze der Weltordnung gemacht, daß man es erklärlich finden muß, wenn ſie die Grenzen des Möglichen und Unmöglichen in allzugroßer Haſt feſtſtellen und das Unbegreifliche, das ſich unſrem natürlichen Erkennen ſchlechthin entzieht, das Wunder, rundweg in Abrede ziehen wollen. — Sie werden dabei auch unterſtützt von der eigenthümlichen allgemeinen Tendenz unſrer Zeit, mit der die Wunderleugnung genau zuſammenhängt, nämlich keinerlei Monopole mehr zu dulden. Unſre Zeit nivellirt Alles, will überall die Unterſchiede möglichſt verwiſchen und iſt in dieſem Streben bekanntlich bis zu dem wahnwitzigen Verſuch fortgeſchritten, auch die Kluft zwiſchen Menſch und Thier zu überbrücken. Sie will Alles an allgemeine, feſte Regeln binden, und erträgt Ausnahmeſtellungen nicht gern. Das Wunder iſt aber eine Art von

*) Tract. theol. pol. c. 6 de miraculis.

Monopol, das die überirdiſche Welt ſich und ihren Werkzeugen vorbehalten hat; es iſt eine Ausnahme von der Regel, durch die das ganze Chriſtenthum und Judenthum eine gewiſſe Ausnahmeſtellung in die Weltgeſchichte erhält. Wer ſie von dieſer beſonderen Stellung in den allgemeinen, natürlichen Gang der Dinge herunterſetzen, ihnen das Monopol ihres göttlichen Urſprungs nehmen will, der wird ſicherlich, bewußt oder unbewußt, hiebei auch geleitet von dieſem allgemeinen Trieb unſrer Zeit, Alles auf gleiche Linie zu ſetzen, ein Trieb, der leicht dazu führt, auch den Unterſchied der Zeiten, der göttlichen Offenbarungsarten und Erziehungsweiſen mit der Menſchheit zu leugnen und zu ſagen: was heute nicht geſchieht, kann auch nie geſchehen ſein.

Viele ſcheuen das Wunder auch aus *Furcht vor dem Aberglauben*. Bei Annahme der Schriftwunder, meinen ſie, könne man auch jener Menge von apokryphiſchen Wundern, die ſonſt noch erzählt werden, ja am Ende auch allerlei Zauberern und Hexenmeiſtern den Glauben nicht verweigern. Sie überſehen dabei den ſcharfen Unterſchied, den die Schrift zwiſchen Glauben und Aberglauben, Wunderkraft und Zauberei macht. Während der heidniſche Zauberer vorgibt, übernatürliche Kräfte *ſeiner Perſon* dienſtbar gemacht zu haben, will der Prophet oder Apoſtel, wenn er Wunder thut, nur das Werkzeug *Gottes* ſein, der durch ihn wirkt. Apoſtg. 3 ruft z. B. Petrus den Juden zu nach der Heilung eines Lahmen: „was ſehet ihr auf uns, als hätten wir dieſen wandeln gemacht durch unſre eigene Kraft oder Verdienſt — in dem Namen Jeſu Chriſti von Nazareth ſtehet dieſer allhier vor euch geſund“ (4, 10). Während der Zauberer oder Magier durch ſeine Künſte ſeine eigene Ehre ſucht (z. B. Apoſtg. 8, 9), geben die Wunderthäter der Schrift alle Ehre Gott, weil ſie es nicht ſelber ſind, welche die Wunder verrichten vermöge einer durch Natur oder Kunſt ihnen zugefallenen Kraft oder etwa eines eine ſolche Kraft in ſich ſchließenden geheimnißvollen Gegenſtandes oder Wortes, ſondern Gott allein. Auch der Sohn ſucht durch ſeine Thaten nicht ſeine eigene Ehre (Joh. 8, 50. 54), ſondern die des Vaters. Sie können daher von dieſer göttlichen Kraft auch nicht in eigener willkürlicher Anwendung Gebrauch machen, ſondern nur aus der höchſten perſönlichen Geiſtesgemeinſchaft mit Gott heraus und nach den Weiſungen und Zwecken ſeines Willens. — Sodann ſehe man die

geräuschlose Stille der Wunder in der h. Schrift, die Keuschheit, womit Christus die eitle Schaulust und Wundersucht seiner Zeit scharf abweist (Matth. 16, 1—4; 12, 38—39: Marc. 8, 11—13) und oft die Ausbreitung seiner Wunder verbietet (Matth. 9, 30; 12, 16; 16, 20; Marc. 1, 44; 3, 12 u. A.), und vergleiche damit die auf das Staunen der Menge berechnete Absichtlichkeit der Spectakelwunder in der römischen und den orientalischen Kirchen, wie der Blut schwitzenden, mit dem Kopf nickenden, Augen verdrehenden Heiligenbilder, oder des jährlichen Pfingstwunders unter den Griechen und Armeniern in Jerusalem, wo der h. Geist zwar Kerzen, aber nicht Herzen anzündet, — Kunststücke und Gaukeleien, die schon durch ihren äußeren Pomp, ihre Effecthascherei einen ganz andern als göttlichen Ursprung verrathen. Blickt man dazu noch auf die innern Wahrheitsmerkmale des Wunders, seinen sittlich-religiösen, neben der Macht stets auch die Wahrheit und Heiligkeit Gottes abspiegelnden und ihr dienenden Charakter, durch den es vor allem Andern seinen göttlichen Ursprung legitimiren muß (vergl. unten die Erkennbarkeit des Wunders), so dürfte es Einem nicht allzuschwer sein, seinen biblischen Wunderglauben vor der Gefahr des Aberglaubens zu schützen.

Es ist übrigens eine merkwürdige Thatsache, daß nicht die Wundergläubigen, sondern gerade die Wunderleugner dem Aberglauben ganz besonders leicht anheimfallen. Wie oft kann man bei ihnen „ein halb angstvolles, halb lüsternes Lauschen auf vermeintlich höhere Kräfte der Natur" wahrnehmen! Ist irgendwo ein Tischklopfer, eine Hellseherin oder Kartenschlägerin, so sind sie die Ersten, die dieses Orakel fragen. Denn Unglaube und Aberglaube hängen innerlich tief zusammen. „Wenn die Menschen nicht mehr an Gott glauben, so fangen sie an, an Gespenster zu glauben. In der That hat es wohl kaum ein Zeitalter gegeben, in welchem die Menschen mehr nach Wunderlichem gehascht haben, als in dem unsrigen, welches die Wunder verspottet." *) Ein Beweis, daß nur der Glaube den Aberglauben völlig überwinden kann, nicht der Unglaube.

Und hier merken wir schon, daß bei der Wunderleugnung neben allen äußeren, geschichtlich oder wissenschaftlich sein sollenden Gründen auch innere mitwirken müssen. Wie zu Mosis

*) Schenkel, „Was ist Wahrheit!" S. 22.

und Chriſti Zeit ſo gibt es ja auch heute noch Viele, die nicht einmal des göttlichen Wirkens in ihrem eigenen Herzen geſtändig ſind; die müſſen dann mit innerer Nothwendigkeit auch das beſondere Wirken Gottes außer ſich, in Natur und Geſchichte, beſtreiten. Und dies um ſo mehr, als, wie wir ſpäter erſehen werden, das göttliche Wunder ſich weniger auf unſer bloß logiſches Urtheil, als vielmehr auf unſer ſittliches Urtheil beruft, auf unſre Erkenntniß der Ueberweltlichkeit Gottes, in die auch die moraliſchen Kräfte oder Mängel fallen, nicht auf unſer phyſikaliſches Wiſſen. Nur wer die geiſtlichen Wunder des Fingers Gottes an ſich ſelbſt erfährt und duldet, wird ſich auch freudig zum Gedanken an eine auf die äußere Natur ſich erſtreckende beſondere Kraftwirkung Gottes erheben können. An die überall auf die ſittlich-religiöſe Erziehung der Menſchheit abzielenden Wunder glauben kann ſchließlich nur der, der ſich vertieft in das Zeugniß, das ſein eigenes Innere für eine ſolche Erziehung ablegt. —

c. Die theoretiſche Vorausſetzung bei der Wunderleugnung iſt theils ein falſcher naturaliſtiſcher Gottesbegriff, theils ein mechaniſcher Weltbegriff. Jener iſt der Hauptgrund, der den Pantheismus, dieſer die Haupturſache, die den Deismus und Rationalismus zur Wunderleugnung nöthigt. Hat Gott keine von der Natur getrennte perſönliche Exiſtenz, iſt er nur die bewußtloſe unfreie Weltſeele, ſo iſt er auch völlig an die Naturgeſetze gebunden, und es bleibt nichts übrig als bei jenem Satz Spinoza's ſtehen zu bleiben. Der einſeitige Begriff der göttlichen Immanenz in der Welt muß hier das Wunder vernichten. Oder geht man davon aus, daß Gott von der Welt ſchlechthin getrennt, daß die Welt nach der Schöpfung ſich ſelbſt überlaſſen, ſelbſtändig geworden ſei, daß ſie mechaniſch ihren Gang fortſetze und keine Vorſehung Gottes im Einzelnen brauche, indem die in ſie gelegten Geſetze und Ordnungen vollkommen hinreichen zu ihrer Weiterentwicklung, und ſchließt man daraus, daß nun auch kein ſpezieller Eingriff Gottes in den Gang der Dinge, kein Wunder möglich ſei, da hiedurch nur eine Störung der allgemeinen Ordnung hervorgebracht würde, ſo macht hier der einſeitige Begriff der göttlichen Transſcendenz und die völlige Emanzipirung der Welt von Gottes Walten das Wunder unmöglich. Beide Vorausſetzungen ſind ſich entgegengeſetzt. Dort hat ſich Gott ganz in die Natur verloren, hier iſt er abſolut getrennt von ihr. Aber

beide kommen überein in der Annahme, daß die Welt, so wie sie nun einmal ist, einer besondern göttlichen Einwirkung nicht mehr bedürfe, daß sie aus eigener Kraft, ganz allein nach den ihr innewohnenden Gesetzen sich weiter entwickle.

Dabei wird denn noch weiter vorausgesetzt, daß diese Gesetze und Ordnungen in der Welt und deren Entwicklungsgang überhaupt ein schlechthin vollkommener, daß der jetzige Zustand der Welt ein normaler sei und daß deßhalb jeder Eingriff, woher er auch komme, nur eine Störung zur Folge haben könne. —

In diesen Voraussetzungen liegt ein dreifacher Grundirrthum. Einmal ist das Verhältniß, in das Gott hiebei zur Welt gesetzt wird, ein falsches, unhaltbares. Gott geht weder in der Welt auf, noch ist er schlechthin von ihr getrennt. Wir haben jenes als den Irrthum des Pantheismus, dieses als den des Deismus, als Wahrheit dagegen das erkannt, daß Gott ebenso seinem Willen nach in der Welt wirksam, wie seinem Wesen nach über die Welt erhaben ist, daß er ebenso lebendig gegenwärtig wie persönlich frei ist. Aus der Verbindung dieser zwei Momente, der überweltlichen Persönlichkeit und Freiheit Gottes einer- und seines innerweltlichen Wirkens andrerseits ergibt sich auch die Möglichkeit des Wunders. Wer an Gott als an einen freien persönlichen Willen glaubt, für den ist in diesem Gottesbegriff auch die Möglichkeit des Wunders gesetzt. Auch die Gegner gestehen das: „wird Gott einmal als außerweltlicher Wille gedacht, so muß man auch eine Bethätigung dieses Willens in der Welt zugeben, diese Bethätigung aber, als Hereingreifen eines transscendenten Prinzips in den Weltlauf, kann nur eine übernatürliche, ein Wunder sein“ (Zeller).

Der zweite Grundirrthum liegt in einer falschen Anschauung von der Welt als einer normalen, vollkommenen, die deßhalb kein Eingreifen Gottes mehr nöthig habe, während doch die Weltentwicklung vielfach so abnorm, so gestört ist, daß gerade um dieser Abnormität, um des durch die Sünde eingedrungenen Verderbens willen ein heilendes, herstellendes Eingreifen Gottes schlechthin nothwendig wurde. — Und damit ist auch schon der dritte Grundirrthum aufgedeckt, die Meinung, als wäre das übernatürliche Eingreifen Gottes ein störendes, die Ordnung aufhebendes, während es umgekehrt ein

heilendes, die bereits geſtörte, durch Sünde und Tod geſtörte Ordnung wiederherſtellendes iſt (vergl. unten 2).

Dies iſt der Standpunkt, den wir allen Gegnern des Wunders gegenüber einnehmen. Den haben wir nun im Einzelnen zu rechtfertigen, indem wir zunächſt

d. die Möglichkeit der Wunder näher unterſuchen und nach deren poſitiven Gründen fragen.

Laſſen Sie mich hier mit dem beginnen, was ich auch ſeither den Gegnern gegenüber ſtets zu thun mich beſtrebte, mit der Anerkennung deſſen, was in ihren Einwendungen Berechtigtes liegt. Die ältere ſupranaturaliſtiſche Theologie hatte in ihrer Auffaſſung und Behandlung des Wunders entſchiedene Mängel. Dafür wird ſie nun durch die allgemeine Wunderleugnung ſchwer geſtraft. Sie betrachtete die Wunder nur im Einzelnen, ſtatt im Zuſammenhang des Ganzen. Jedes Wunder galt ihr für ſich als Beweismittel des Chriſtenthums, als Nachweis von der göttlichen Sendung der Wunderthäter, und bewies dennoch nichts, weil es ſelbſt erſt um deſſen willen geglaubt werden mußte, was bewieſen werden ſollte, nämlich um der Göttlichkeit Chriſti oder der göttlichen Sendung und Machtausrüſtung der andern Wunderthäter, beziehungsweiſe um der göttlichen Wahrheit der h. Schrift willen. Es wurde dabei überſehen, daß die einzelnen Wunderthaten nur das Begleitende neben der Predigt ſind, daß ſie nur wirken ſollen als Ganzes und im Ganzen der Offenbarung, in welchem Alles ſich gegenſeitig ſtützt und trägt.

Dazu kommt, daß jene Theologie beim Wunder recht eigentlich ihre Freude hatte an dem ſich darin zeigenden Widerſpruch gegen die natürliche Ordnung. Die ſchneidende Art, womit Manche den Machtwillen Gottes nach Belieben den Naturgeſetzen faſt zum Trotz eingreifen ließen in die Welt, ohne Hinweiſung auf den ſich ſtets gleich bleibenden, alle Willkür ausſchließenden heiligen Zweck, auf die innere Geſetzmäßigkeit, die ſich auch im Wunder zeigt, mußte zum Widerſpruch reizen und zu einer um ſo nachdrücklicheren Hervorhebung der Anſprüche der Naturordnung führen. Gegenüber jener Einſeitigkeit iſt es berechtigt, wenn das moderne Zeitbewußtſein wieder vor Allem auf die innere Uebereinſtimmung aller Werke und Wege Gottes, auf die Harmonie der Geſetze in der ſittlichen und natürlichen Welt dringt und allen Widerſpruch in der Welterhaltung und Weltregierung

verpönt. Wir sind darin Eins mit ihm. Wir geben ihm zu, was wir schon früher als eine Wahrheit des Deismus erkannten, daß die geschaffene Welt, während sie von Gottes Machtwillen getragen wird, doch zugleich ein gewisses Fürsichsein, eine gewisse Selbständigkeit hat. Wir finden dies schon angedeutet in der Ruhe Gottes nach der Schöpfung, die auf die nun gegebene Möglichkeit eines gewissen selbständigen Weiterbestehens der Welt hinweist. Wir sagen deßhalb auch nicht, das Gesetz der Natur sei nur der in sich freie, jederzeit sich ändern könnende Wille Gottes, sondern erkennen an, daß Gott in die Kreatur gewisse Gesetze und Ordnungen eingesenkt hat, deren er sich für sein gewöhnliches Walten und Wirken in der Welt bedient, und die auch dafür ausreichen. Ja wir erkennen an, daß Gott diese Ordnungen so sehr gebraucht, daß er sich hinter diesen scheinbar bloß natürlichen Vorgängen für Viele ganz verbirgt, so daß sie ihn und sein Walten, die speziellen Fügungen seiner Vorsehung gar nicht mehr merken.

Aber wir geben nicht zu, daß diese Gesetze völlig unabhängig, für sich bestehende Majestäten seien, die schlechthin keiner Modifikation fähig wären und daher für Gott eine absolute Schranke bildeten, auch wenn er etwas Außergewöhnliches thun wollte; und deßhalb geben wir auch die Möglichkeit des Wunders nicht auf. Ebenso geben wir auch nicht zu, daß die Naturgesetze durch die Wunder gestört werden. Vielmehr stellen wir uns, an dem einheitlich harmonischen Wirken Gottes in der natürlichen und sittlichen Welt festhaltend, mit der neueren schriftgläubigen Theologie, die wieder mit wachsender Zuversicht das Wunder vertheidigt, die Aufgabe, auch im Widerspruch, der scheinbar gegen die Naturordnung durch das Wunder entsteht, die tiefere Zusammenstimmung, in der Durchbrechung des Gewohnten „die höhere Ordnung der Mittel Gottes“ und die auch darin sich zeigende, alle regellose Willkür ausschließende Gesetzmäßigkeit zu finden. Deßhalb betrachten wir auch die Wunder nicht als vereinzelte apologetische Beweismittel, sondern „stellen sie alle hinein in den großen heilsgeschichtlichen Organismus, in welchem Christus das lebendige Herz ist“, und betrachten sie nur als die faktischen Träger einer und derselben Erlösung, als die nach rückwärts und vorwärts laufenden Ausstrahlungen eines und desselben Centralwunders, Christi, d. h. wir glauben jetzt nicht mehr um der Wunder willen an Christum,

ſondern um Chriſti willen an die Wunder, obſchon der umgekehrte Weg für gewiſſe Zeiten und Umſtände ſeine Bedeutung noch immer nicht verloren hat und nie verlieren wird (Joh. 9, 16. 32 und beſonders 14, 11).

Die objektive Möglichkeit des Wunders iſt, wie bereits angedeutet, gegeben mit einem theiſtiſchen Gottesbegriff, mit der Erkenntniß, daß Gott ein perſönliches, freies, in der Welt allgegenwärtiges und fort und fort thätiges Weſen iſt. „Die Frage, ob es Wunder geben könne, reduzirt ſich auf die andere: ob es einen lebendigen Gott gibt, der die Welt geſchaffen hat" (Auberlen) und erhält. Wer an Gott wirklich glaubt, der wird folgerichtig auch an Wunder glauben müſſen. Denn Gott iſt das Wunder aller Wunder. Sobald man den Satz begreift: „mein Vater wirket bisher", und erkennt, daß die Welt ſchon zu ihrem Beſtehen den Machtwillen Gottes nöthig hat, daß überall in der Welt der lebendige Gott waltet, „der den Himmel aufrollt und die Erde erneuert", daß er ſich von ſeinem Werk nicht zurückgezogen hat, ſondern fortwährend dasſelbe leitet, daß er ſich alſo auch den Zugang offen gehalten hat zu jedem Punkt des Naturzuſammenhangs, ſo iſt in dieſem innerweltlichen Wirken Gottes die Baſis für die Möglichkeit des Wunders geſetzt. Die Einwendung, daß das Wunder nicht in der Macht Gottes liege, fällt damit von ſelbſt dahin. Denn hat Gott bei der Weltſchöpfung Wunder über Wunder thun können, warum nicht auch nachher? Es gibt in der That keine größere Inconſequenz als das Schöpfungswunder zuzugeben, die Möglichkeit der andern Wunder aber zu leugnen, wie dies der Rationalismus thut. Was Gott Ein Mal kann, muß er immer können, ſonſt hörte er auf, Gott zu ſein.

Aber, hält man uns hier entgegen, das Wunder iſt ein Attentat auf das der Welt zukommende Maß von ſelbſtändigem Leben, eine Durchbrechung der Naturgeſetze, der feſten Ordnung, deren unabänderliche Geltung die einzige Garantie für das Fortbeſtehen der Welt iſt, und die ſo feſt zuſammenhängt, daß eine Störung auf dem kleinſten Punkte eine Verwirrung für das Ganze zur Folge haben müßte, kurz das Wunder iſt, wie man ſich neuerdings ausdrückt, eine „Weltdurchlöcherung", genauer eine „Durchlöcherung des Naturzuſammenhangs" (Strauß). — Verweilen wir etwas bei dieſem Haupteinwurf.

Vor Allem können wir nicht zugeben, daß im ganzen Gebiet der Schöpfung eine ununterbrochene Kette ineinandergreifender Ordnungen, ein steter, Alles verknüpfender Zusammenhang von Ursache und Wirkung bestehe und stets bestanden habe. Wo ist der Naturforscher, der das nachweisen könnte? Diese Kette, auf deren Undurchbrechlichkeit die Wunderleugnung immer wieder recurrirt, bricht in der That und Wahrheit schon im Naturgebiet oft genug ab. Die „Löcher" sind bereits in den Naturzusammenhang gerissen. Glauben wir nicht an die Ewigkeit der Materie, sondern an die Erschaffung der Welt durch Gott, d. h. ihre Hervorrufung aus dem Nichtsein in das Sein, so bricht gleich am ersten Anfang die Kette des Zusammenhangs ab. Aus den Gesetzen der gewordenen Welt läßt sich ja der Werdeprozeß selbst nie begreifen. Die Existenz der Welt ist dann also ein Wunder wie die Existenz Gottes selbst. Aber, um hievon ganz abzusehen, auch innerhalb des Werdeprozesses der Natur selbst stoßen wir auf Erscheinungen, bei denen jene Kette abbricht, auf Vorgänge, welche die Naturforschung aus den von ihr erkannten Kräften und Gesetzen nimmermehr zu erklären vermag. Dahin gehört besonders das ursprüngliche Eintreten höherer Ordnungen von Wesen in die vorher bestandenen niedereren. Wie entstand das erste Leben, der erste Organismus? Die neuere Naturforschung setzt es außer allen Zweifel, daß nicht immer Leben auf der Erde war. Was schon Cuvier mit Zuversicht behauptete: „Das Leben war nicht immer auf der Erde, und man kann leicht den Zeitpunkt nachweisen, wo es auf ihr begann" (Discours sur les révolut. du globe S. 24), bestätigt z. B. Liebig, wenn er sagt: „es haben manche Philosophen behauptet, das Leben sei von Ewigkeit dagewesen. Die exakte Naturforschung hat bewiesen, daß die Erde in einer gewissen Periode eine Temperatur besaß, in welcher alles organische Leben unmöglich ist. Sie hat bewiesen, daß das organische Leben auf Erden einen Anfang hatte" (Augsb. Allg. Ztg. 1856. Nr. 24). Die Naturforschung hat sich ferner immer sicherer neuerdings davon überzeugt, daß auch nicht einmal im Kleinsten ein natürliches Hervorgehen von Organischen aus Anorganischem nachweisbar ist (vergl. o. S. 192). Es bleibt wahr, was schon Joh. Müller sagte: „nur eine Durchbrechung der Naturgesetze, ein Wunder, kann den lebendigen Organismus aus der leblosen Materie bil-

den". Hier haben wir jedenfalls einen Anfang, der nur durch einen schöpferischen Akt zu erklären, somit ein Wunder ist. — Und wie trat in die Welt zuerst der Geist, der Mensch ein mit dem über alles Naturgesetz hinausliegenden Gewissensgesetz? Mit ihm bricht abermals die Kette ab, er erscheint als ein neuer Anfang, als ein drittes Wunder, das seinen Charakter als Wunder heute noch nicht verleugnet. Denn was ist jetzt noch jeder neugeborene Mensch mit seiner eigenthümlichen Individualität, seinen besonderen Anlagen und Kräften anders als ein nie völlig zu erklärendes Wunder?*) Es ist nicht bloß dichterische Einkleidung, sondern volle Wahrheit, wenn Rückert singt:

„Ein Wunder wird der Mensch empfangen und gezeugt,
Ein Wunder lebt er, wird geboren und gesäugt,
Ein Wunder wächst er fort und sieht und fühlt sein Wunder,
Ein Wunder, daß er denkt, und was er denkt, ein Wunder.
Ein Wunder steht er da in aller Wunder Mitte,
Und Wunder gehn ihm vor und nach auf Tritt und Schritte,
An Wunder wird er so allmälig unwillkürlich
Gewöhnet, daß sie ihm erscheinen ganz natürlich.
Und Wunderbar erscheint ihm Ungewohntes nur,
Der unverwundert sieht das Wunder der Natur."

---

*) Es ist daher nur consequent, wenn Wunderleugner wie Strauß fühlen, daß sie, um des Wunders los zu werden, es auch aus der Natur verbannen und namentlich die Entstehung der ersten Menschen aus bloß natürlichen Ursachen ableiten müssen. Strauß hat daher früher einmal („Die christl. Glaubenslehre" I. S. 602 ff.) den „verzweifelten Ausspruch" gethan, daß ja auch der Bandwurm, der bisweilen eine bedeutende Länge erreiche, ohne elterliche Zeugung aus einem ihm ungleichartigen Stoff in den Eingeweiden des Menschen entstehe; warum es also nicht möglich sein sollte, daß einst Menschen aus irgend einem irdischen Stoffe, so ungleichartig ihr Wesen diesem Stoff war, sich entwickelt haben, zumal in einer an Bildungskräften noch ungleich reicheren Periode der Erde. — Heute, wo die Unmöglichkeit des Hervorgehens von Organischem aus Unorganischem feststeht, würde Strauß dies wohl kaum noch zu behaupten wagen. Hat doch schon Alex. von Humboldt hierüber bemerkt: „was mir an Strauß gar nicht gefallen hat, ist der naturhistorische Leichtsinn, mit dem er in Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen, ja in Bildung des Menschen aus chaldäischem Urschlamme keine Schwierigkeit findet" (Briefe an Varnhagen IV. Aufl. S. 117). — Man sieht hieraus, daß wer noch an die höhere Natur des Menschen glaubt, auch genöthigt ist, Wunder zu glauben. —

Auch Renan sieht in seinem Werke, über die Apostel (s. Einleitung) sich genöthigt, zur Beseitigung des Wunders, auch den übernatürlichen Ursprung

An sich schon hat also zwar nicht die Welt, wohl aber der vermeintlich geschlossene Zusammenhang der Naturordnungen gewisse „Löcher“ *), über die nur das Wunderwirken Gottes uns hinüberhilft. Nicht die Natur selbst, wohl aber der falsche Naturbegriff, von dem die Wunderleugnung ausgeht, wird durch diese Thatsachen „durchlöchert“.

Und daß Gottes Wille allezeit übernatürlich eingreifen kann in das natürliche Dasein, sprechen dafür nicht eine Menge von Analogieen? Jede höhere Lebensordnung hat ihre eigenthümlichen, die niedereren Stufen überschreitenden und von diesen aus unerklärbaren Gesetze, und kann daher in den nächst niederen gewissermaßen Wunder thun, d. h. als ein höherer Wille eingreifen und Dinge hervorbringen, die aus den Kräften und Gesetzen der niedereren Ordnungen an sich nicht resultiren könnten, ohne daß übrigens

---

des Menschen preiszugeben. „Nichts ist anstößiger, sagt er, nichts unsinniger als die Bildung der Menschheit, wenn man sie als plötzlich, als augenblicklich betrachtet. Sie tritt in den Kreis der allgemeinen Analogieen, wenn man darin die Folge eines langsamen, während unberechenbarer Zeitabschnitte dauernden Fortschrittes erkennt.“ — Also der göttliche Ursprung des Menschen soll „anstößig“, dagegen die Ableitung desselben aus dem Urei oder Urbläschen eines ersten Organismus, und zuletzt wohl aus dem Affen, oder wie er es verblümt und verschämt ausdrückt, aus „den allgemeinen Analogieen“, soll nicht nur nicht anstößig, sondern die einzig vernünftige Anschauung sein! Welch eine Verkehrung der Begriffe!!

*) Und nicht bloß der Eintritt höherer Lebensordnungen durchbricht die Kette der natürlichen Causalitäten, auch innerhalb der einzelnen Stufenordnungen selbst sehen wir die allgemein herrschenden Gesetze durch eine Ausnahme an einzelnen Punkten durchbrochen. Von dem allgemeinen Naturgesetz, daß Wärme die Körper ausdehnt, Kälte sie zusammenzieht, macht ganz allein das Wasser eine Ausnahme, das bei +4° C. am dichtesten und schwersten ist, bei größerer Abkühlung aber sich wieder ausdehnt und leichter wird. Daher bleibt das schwere Wasser mit jener Temperatur in der Tiefe. Sonst würden wenige kalte Tage die Gewässer bis auf den Grund in Eis verwandeln, und in Folge davon unsre Gegenden das Clima der kalten Zonen haben. „So sehen wir am Wasser, wie Gott ein sonst allgemein giltiges Naturgesetz durchbricht, — um einen größeren Theil der Erdoberfläche bewohnbar zu machen“. Näheres s. „Beweis des Glaubens“ Dezb. 1867 S. 381. Zugleich eine Instanz gegen die bewußtlose Weltseele des Pantheismus, deren Gesetze keine solche Ausnahme zu Gunsten eines höheren Zweckes dulden würden.

dieſe in ihrer allgemeinen Fortexiſtenz geſtört würden. Wie wunderbar kann ein Thier in's Pflanzenreich eingreifen, z. B. durch plötzliche Zerſtörungen! Wie kann der menſchliche Wille in die niederen Naturordnungen hineingreifen! Die ganze menſchliche Thätigkeit geht ja faſt nur darauf aus, in der Natur das zu verwirklichen, was ihr für ſich allein nicht möglich iſt. Warum ſollte denn nun nicht auch Gott mit ſeinem höheren Willen eingreifen können in die irdiſche Natur und Menſchenwelt? Hat er der menſchlichen Freiheit eine Einwirkung in die Welt geſtattet, ſo mußte er ſeiner eigenen Freiheit dasſelbe Recht vorbehalten. Wenn der Menſch die Natur bearbeitet oder umgeſtaltet, oder wenn die Seele die Organe des Leibes bewegt und lenkt, ſo wirkt hier eine Willenskraft, etwas Unſinnliches unmittelbar ein auf das Sinnliche und bringt etwas hervor, was die Natur allein nicht hervorbringen könnte, ohne daß doch ihre dabei fortwirkenden Kräfte und Geſetze geſtört würden. Denn unſre Seele beherrſcht den Leib und entzieht ſeine Glieder unzählige Male dem Geſetz der Schwere durch die Macht des Willens. Ueberhaupt wird dieſes Geſetz der Schwere (der Eckſtein, auf den die naturaliſtiſche Weltanſchauung ſich gründet), das recht eigentlich das Geſetz des Todes iſt, weil es nur da, wo Tod iſt, ganz und unbeſchränkt regiert, von jeder Lebensregung, von dem die Erdrinde ſprengenden Samenkorn oder vom fliegenden Vogel bis zum arbeitenden Menſchen nach irgend einer Richtung hin beſtändig durchbrochen. Gleichwohl bleibt es nach wie vor in ſeiner Giltigkeit. Warum ſollten denn nun nicht auch göttliche Kräfte unmittelbar auf gewiſſe Punkte des Schöpfungsgebietes wirken und in ihm etwas hervorbringen können, was dieſem an ſich nicht möglich wäre, ohne daß doch die daneben fortwirkenden Kräfte und Geſetze der Welt geſtört oder gar für immer „durchlöchert" würden?

Dazu ſehen wir Naturdinge oft auch ſchon unter der Berührung mit andern Naturkräften in Proceſſe und Zuſtände eingehen, die wir aus ihren ſeither beobachteten Kräften und Geſetzen gar nicht ableiten können; ſo wird z. B. das Eiſen, das zuvor durch ſeine Schwerkraft am Boden lag, durch den Magnet emporgehoben. Warum ſollten die irdiſchen Kreaturen unter der Berührung mit göttlichen Kräften nicht auch in Zuſtände übergehen oder Kräfte entwickeln können, die wir aus ihrer ſonſtigen Natur an ſich nicht abzuleiten vermögen?

Daraus ergibt sich uns ein Doppeltes. Einmal zeigt sich das Eingreifen höherer Kräfte durch das Wirken der niedereren nicht ausgeschlossen, und daher auch nicht das Eingreifen Gottes durch das Wirken der Naturgesetze. *Wer die Naturgesetze zum Beweisgrund gegen die Wunder machen will*, begeht einfach eine petitio principii, *setzt immer schon voraus, was er beweisen will*. Sagt er, das Bestehen dieser Gesetze mache eine höhere Einwirkung unmöglich, so setzt er ja immer schon voraus, daß eben diese Gesetze immer und überall *allein* gelten, was gerade zu beweisen war. — Sodann sehen wir, wie bei jenem Eingreifen höherer Ordnungen in die niedereren die Gesetze der letzteren keineswegs gestört und aufgehoben werden, sondern daneben fortbestehen. Das Gleiche gilt auch von dem Eingreifen Gottes in den Weltlauf. *Die Naturgesetze werden dadurch keineswegs aufgehoben*, sondern behalten nach wie vor ihre Geltung. Und warum? Weil *die Naturkräfte* genau betrachtet zunächst *gar nicht betheiligt sind beim Wunder*, und weil *das Wunderprodukt*, sobald es da ist, sich mit allen seinen Consequenzen vollständig *dem gewöhnlichen Naturlauf einordnet*.

Ich sage, die Naturkräfte sind zunächst gar nicht dabei betheiligt. Nicht sie, sondern höhere göttliche Kräfte vollbringen die Wunder. Wir müssen aber hier unterscheiden zwischen *Wundern im absoluten Sinn des Worts*, bei denen alle kreatürliche Vermittlung ausgeschlossen ist, und Wunderwirkungen, die durch eine Steigerung der Naturkräfte hervorgebracht werden, somit an deren gesetzmäßige Thätigkeit anknüpfen. Zu den Ersteren gehört z. B. die Zeugung Christi und die Speisungswunder. Es wiederholt sich hier etwas Aehnliches wie bei der Schöpfung der Welt. Gott setzt in eigener unmittelbarer Thätigkeit etwas in den Naturlauf hinein, was vorher noch nicht in demselben vorhanden war. Was er einst im Großen und Ganzen gethan, wird er auch im Kleinen und Einzelnen thun können. Die Naturkräfte aber sind bei dieser unmittelbaren That Gottes nicht betheiligt. Der Wunderact liegt ja hier ganz außerhalb der Naturgesetze. Sie nehmen erst das Produkt des Wunderacts in sich auf, das sich ihnen dann sogleich unterordnet. Es läßt sich ja nie der Wunderact selbst, sondern nur die Wirkung desselben wahrnehmen. Wie kann da von einer Störung, Durch-

brechung der Naturgeſetze die Rede ſein? Und wie kann man ſagen, daß dieſes in den Naturlauf Neueingefügte durch ſeine Folgen endloſe Veränderungen in der Welt wirken müſſe? *Sobald es in die Welt eingetreten iſt, ſteht es auch unter den Geſetzen des Naturlaufs* und iſt auch für ſeine Fortexiſtenz den natürlichen Entwicklungsgeſetzen unterworfen. Es hört, wenn wir von ſeinem Urſprung abſehen, mit ſeinem Eintritt in die Welt ſofort auf, Wunder zu ſein, und iſt Natur, Wirklichkeit. Jede Einwirkung Gottes in die Natur wird zur Natur eben dadurch, daß ſie in die Natur eintritt.

Es verhält ſich damit wie mit dem Einpflanzen eines Edelreiſes in den Wildſtamm; dasſelbe iſt für dieſen ein neuer Anfang, ſodann aber für ſeine Weiterexiſtenz an alle Naturbedingungen gebunden. So iſt auch Chriſtus das Edelreis, das nicht durch den Willen eines Mannes, ſondern durch einen ſchöpferiſchen Act Gottes der Menſchheit eingepflanzt wird (Joh. 1, 13). Die Kreaturordnung in Natur und Geſchichte wird hier ſo wenig unterbrochen, daß ſie, die ja Gottes Ordnung iſt, heilig reſpectirt wird. Reſpectirt wird das *Geſetz der geſchichtlichen Entwicklung*. Der Schlangenzertreter erſcheint erſt, als die allgemein menſchlichen und die ſpezifiſch religiöſen Vorbedingungen gegeben waren, als die Menſchheit hiefür reif geworden war. „Da die Zeit erfüllet war, ſandte Gott ſeinen Sohn“ (Gal. 4, 4). — Reſpectirt wird weiter die *Naturordnung*. Nicht in abenteuerlicher Weiſe ſteigt ein 30jähriger vom Himmel in bloß ſcheinbarer Menſchengeſtalt, ſondern von da ab, wo durch einen ſchöpferiſchen Act Gottes der Weibesſame zur Empfängniß erregt iſt, iſt derſelbe allen Naturbedingungen der Geburt und der Entwicklung eines individuellen Lebens unterworfen. — Reſpectirt wird hier endlich auch das *Sittengeſetz* und das nationale Geſetz des Judenthums. *Jeſus* iſt unter das Geſetz gethan, hat alle Gerechtigkeit zu erfüllen, den Eltern unterthan zu ſein; er hat im Lauf ſeines Lebens unter fortwährender Verſuchung und Anfechtung ſich ſittlich zu erproben im Gehorſam gegen den Vater bis zum Tod. Ich frage: „kann ſich die Herrlichkeit Gottes demüthiger anſchmiegen an die menſchliche Natur und Geſchichte, als ſie es im Leben und Tod Chriſti gethan hat?“ *)

*) Vergleiche „Die Tübinger hiſtoriſche Schule“ in der „Zeitſchrift für

Welcher Vernünftige kann hier von Durchlöcherung der Naturgesetze reden, wo die Natur weder ursprünglich etwas zu leisten, noch nachher etwas zu leiden hatte? Und so verhält es sich auch mit den andern absoluten Wundern, d. h. Neuschaffungen. „So wenig das Eintreten neuer Persönlichkeiten in die Welt die Vernichtung der bereits vorhandenen bedingt, ebenso wenig bedingt das Auftreten absolut schöpferischer Einwirkungen Gottes in der Welt die Vernichtung des bereits vorhandenen Naturzusammenhangs“ (Schenkel, christl. Dogmat. I. 258).

Bei denjenigen Wundern aber, wo Gott vermittelst der gesetzmäßigen Thätigkeit der Naturkräfte durch eine besondere Steigerung derselben (z. B. bei der Sündfluth, einigen Wundern Mosis, die an gewisse Naturerscheinungen jener Länder anknüpfen), wunderbare Wirkungen hervorbringt, bleibt die Ordnung ohnehin erhalten. Da wird an das schon bestehende Naturleben angeknüpft, und nur der langsame Proceß desselben zeitweise aufgehoben, indem an seine Stelle durch besondere göttliche Einwirkung eine plastische Bildungsthätigkeit der Naturkräfte nach den Gesetzen conzentrirter und potenzirter Energie tritt. Gott thut da nur etwas, wie wir schon oben andeuteten, was der Mensch, natürlich in beschränkter Weise und Sphäre, auch thut. Durch Beherrschung und Steigerung der Naturkräfte in Kunst und Industrie bringen wir Wirkungen hervor, die der sich selbst überlassene Naturlauf nie hervorbrächte. Was aber der Mensch kann, wird doch auch Gott, und zwar in unbeschränkter Weise, vermögen. Er, der die Natur geschaffen und ihren Lauf bestimmt hat, dem sie in allen ihren Theilen vollkommen klar und durchsichtig ist, wird auf dem Rieseninstrumente der Naturkräfte, auf dem wir trotz aller Fortschritte der Naturwissenschaft doch nur stümperhafte Spieler sind, noch ganz anders zu spielen verstehen! Und ihm werden auch bei den gewaltigsten Akkorden, die etwa ganze Länder und Geschlechter zu Boden schmettern, doch keine Saiten springen, daß Unordnung in die Weltgesetze käme. Er ist ja der kundige Meister, dem alle seine Werke bewußt sind von der Welt her, der nicht dreingreift, wie etwa ein Unkundiger durch einen Griff in ein Uhrwerk den ganzen Gang und Zusammenhang desselben

---

Protestantismus und Kirche,“ April 1864, Seite 223 ff.; und Beyschlag a. a. O.

unterbrechen würde, sondern in heiliger Weisheit zum Heil der Welt und zur rechten Stunde übernatürliche Kräfte eingreifen läßt. Heute noch geht ja die Welt ihren Gang ruhig weiter und es bestehen und wirken die Naturgesetze in voller Kraft; sie sind also nicht durchlöchert, geschweige aufgehoben worden durch die vielen bisherigen Wunder, und die sie verrichtende Kraft kann eben deßhalb keine unordentlich störende, sie muß eine im Eingreifen die Ordnung aufrecht haltende gewesen sein.

Wem es schwer wird, an irgend etwas über den gewöhnlichen Naturlauf Hinausreichendes zu glauben, der soll uns doch zuerst bestimmen, wie viel das Natürliche in sich schließt, und uns die Grenzen zeigen, wo die Steigerungsfähigkeit der natürlichen Kräfte durch die übernatürlichen aufhört, oder wenn er diese überhaupt leugnet, uns zeigen, warum denn das Natürliche, das doch ursprünglich aus dem Uebernatürlichen hervorging, nachher nicht auch noch dessen Einwirkung soll offen stehen können. Wenn die Naturgesetze doch ursprünglich Gottes Gesetze sind, soll da Gott der Einzige sein, der nicht Herr im eigenen Hause wäre? Sollen sie etwa Gefängnißmauern sein, innerhalb deren Gott sich selbst eingekerkert hätte? „Sollen wir — mit einem Naturforscher zu reden — dem Urquell aller Freiheit keine Freiheit zugestehen dürfen, und ihn in seinen eigenen, noch dazu unvollkommen erkannten Satzungen wie in spanische Stiefel einzwängen?“ Der Gang Gottes in Lenkung der Welt und der Menschen war und ist stets der der Freiheit, der freien Gnadenwahl; er will und kann sich durch nichts die Hände binden lassen. Warum sollte er sich nicht die Macht vorbehalten haben, für besondere Fälle auch auf besondere, außergewöhnliche Weise einzugreifen, gleichwie in jedem Haushalt trotz der strengsten Hausregeln, die nach wie vor fortbestehen, für besondere Fälle auch besondere Anordnungen getroffen werden?

Woher kommt denn das Sprüchwort: keine Regel ohne Ausnahme? Kommt es nicht daher, daß wir das richtige Gefühl haben, daß die von uns entdeckten oder selbstgemachten Regeln keine unabänderlich und absolut geltenden sind, sondern auch modificirt werden können? Für den Unendlichen, Schrankenlosen kann nichts zur Schranke werden. Hat er als der Absolute seine Schranke nur in sich selbst, nicht aber in etwas außer ihm, so kann keine, wenn sonst auch noch so feste Naturordnung seinem

Wirken Halt gebieten. „Die Thore zu Gasa," sagt in seiner köstlichen Weise der Wandsbecker-Bote den Gelehrten, die sich immer auf den nexus rerum, den Zusammenhang der Dinge, berufen, „sammt ihren beiden Pfosten hatten auch einen festen Zusammenhang mit ihren Steingewölben und Riegeln, und ein Simson kam und hob dieselben doch aus diesem schönen Nexus heraus und trug sie mit sich auf die Höhe des Berges vor Hebron; ein Gewaltstreich, den gewiß kein Professor der Naturgeschichte in Gasa für möglich gehalten hätte." — Und sollte denn ein solches absolut freies und je und je auch außergewöhnliches Eingreifen Gottes nicht um so nöthiger sein in einer Welt, wo Gott es nicht bloß mit leblosen Dingen und mechanischen Gesetzen zu thun hat, sondern mit freien Wesen, die jeden Augenblick seine sittliche Ordnung durchkreuzen können? Ließe sich da eine Weltregierung denken, wenn Gott nicht die Freiheit hätte, auch im Einzelnen einzugreifen, um seinen heiligen Willen in der Weltgeschichte zu verwirklichen in Wechselwirkung und Wechselkampf mit den freien Geschöpfen? *)

Es kann somit in der That weder von der Betrachtung Gottes noch von der der Naturgesetze aus ein gegründeter Einwand gegen die Möglichkeit des Wunders erhoben werden, und das Gerede von „Weltdurchlöcherung" zeigt sich uns als Ausfluß einer sehr durchlöcherten Logik, als eines jener leeren Stichwörter, die leider von Vielen ohne Urtheil und Prüfung nachgesprochen werden. —

Da tritt uns nun aber ein neuer Einwurf entgegen. Ist nicht zu leugnen, daß das Wunder der Macht Gottes gemäß ist, so soll es wenigstens der Allweisheit Gottes widersprechen, die Alles vorausbedacht haben müsse und daher ein außerordentliches Eingreifen in den Gang der Welt überflüssig mache. Nur bei unvollkommenen Ordnungen sei eine Nachhilfe für besondere Fälle nöthig, nicht aber bei Gottes vollkommener Weltordnung. Auch Renan („die Apostel", s. Einl.) stützt sich noch auf dieses triviale Argument: „Das Wunder ist ein besonderes Dazwischentreten, wie das eines Uhrmachers, der eine in der That

*) Vergleiche wie wir oben die menschliche Freiheit als Instanz gegen die deistische Vorstellung von der göttlichen Weltregierung geltend machten S. 210 ff.

sehr schöne Uhr gemacht hätte, an die er aber von Zeit zu Zeit die Hand zu legen genöthigt wäre, um dem Ungenügenden des Räderwerks nachzuhelfen." Wie unglücklich dieser Gesichtspunkt der Nachhilfe für das besondere Walten Gottes in der Welt ist, haben wir schon früher (S. 113 ff.) gesehen. Nicht Gottes Ordnung, wohl aber wir, der Mensch und namentlich der gefallene Mensch braucht eine göttliche Nachhilfe für seinen ganzen Zustand und namentlich auch für seine durch die Sünde verdunkelte Erkenntniß vom Wesen und Walten Gottes jener (vergleiche unten)! Auf der Verwechslung von Beidem beruht ganze Einwurf. Man übersieht dabei den sittlichen Zweck des Wunders. So auch Renan. Die Hauptfrage, ob nicht vielleicht wirklich in das Räderwerk unsers Lebens eine Störung gekommen ist, übergeht er. Er hat kein Verständniß für die sittlich-religiöse Seite unsrer Frage, und kann es nicht haben, weil das ethische Moment seiner Weltanschauung überhaupt fehlt.

Fassen wir dieses Moment in's Auge, so rechtfertigt sich uns das Wunder nach einer andern Seite hin; wir erkennen da nicht bloß die Möglichkeit, sondern in Anbetracht des sündeverdorbenen Zustandes der Welt die schlechthinige Nothwendigkeit der Wunder, und können damit einen positiven Gegenbeweis gegen die Wunderleugnung antreten. —

2. Nothwendigkeit und geschichtliches Auftreten des Wunders.

Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß schon für die Entwicklung der Geschichte das Wunder nöthig sei. Denn während der Proceß des Naturlebens eine bloße Wiederholung ist, wie Lessing sagte, er habe es schon 38 Mal grün werden sehen, er möchte, daß es einmal roth würde, ist der geschichtliche Proceß ein beständiger Fortschritt, bei dem immer Neues einsetzen muß. Das Geistesleben bedarf als Geschichte des Neuen, es lebt von ihm. „Die Geschichte wird genährt von dem Neuen, von dem Wunder; sie müßte stille stehen ohne Wunder." *) Doch hier ist das Wunder im weiteren Sinne gemeint.

*) Mehring, Religionsphilosophie. S. 199.

Wie aber dieſes durch die Geſchichte überhaupt, ſo wird das Wunder im engern Sinn durch den ſittlichen Zuſtand der Welt nach Eintritt der Sünde nöthig. Auch wir wiſſen von einer Weltdurchlöcherung und Störung der urſprünglichen Geſetze, aber von einer ſolchen, die nicht durch Gott geſchah, ſondern durch die Menſchen, die durch die Wunder nicht hervorgerufen, ſondern vielmehr *geheilt* werden ſoll, zu deren Abhilfe die Wunder als Mittel dienen. Sagen die Gegner: die Welt würde untergehen, wenn Gott durch ſeine Eingriffe die Weltordnung verletzte, ſo ſagen wir gerade umgekehrt: die Welt würde untergehen, wenn er ſie jetzt (nach Eintritt der Sünde) ſich ſelbſt überließe, und ſie beſteht heute nur deßhalb noch, weil Gott gnädig in ihre ſelbſtverſchuldete Unordnung eingriff und heute noch eingreift! Das ergibt ſich uns leicht, wenn wir den innern *Zweck der Wunder* ins Auge faſſen und mit dem Ziel und Zweck der Welt vergleichen. Da zeigt ſich uns das Gerede von der Weltdurchlöcherung erſt in ſeiner ganzen Thorheit.

Die Welt iſt wie von Gott, ſo auch zu Gott geſchaffen. Gott ſelbſt iſt das Ziel der Weltentwicklung. Daher war die Welt, obgleich „ſehr gut“ von Gott erſchaffen, doch von Anfang an auf eine noch höhere Vollendung angelegt. Ueber der ſichtbaren Ordnung der Dinge ſtund von Anfang an eine höhere, übernatürliche, geiſtverklärte. Zu dieſer ſollte die natürliche Welt allmälig heraufgebildet werden. Was geſchah aber? Schritt die Welt auf geradem Weg dieſem ihrem Ziel entgegen durch treue Bewahrung der urſprünglichen Gottesordnung? — Sehen wir um uns. Da begegnet uns auf Schritt und Tritt das Uebel; alles Leben ſehen wir nur aus dem Tode ſprießen und wieder zum Tode eilen, Streit und Mord hindurchgehen durch alle Kreatur, ſehen die Elemente das Gebild der Menſchenhand haſſen und im Aufruhr liegen wider ihren gottgeordneten Herrn, ja ihn oft vertilgen. Iſt das etwa jene urſprüngliche Ordnung, die Gott anſchaute, und ſiehe da, es war Alles ſehr gut? Die Naturwiſſenſchaft mag das behaupten ſo oft ſie will, weil ſie es eben nicht beſſer weiß, der Chriſt, der an einen allgütigen und heiligen Schöpfer glaubt, wird immer Nein dazu ſagen. Er wird anerkennen müſſen, daß in die urſprüngliche Ordnung Gottes eine tiefgreifende *Störung* kam, aus der alles Uebel hervorging, durch die der Bann des Todes ſich auf alle Kreatur legte, eine Störung,

durch welche die Welt in ihrer Entwicklung zu ihrem ewigen Ziel aufgehalten, ja in Gefahr gebracht wurde, das Ziel zu verlieren, — die Sünde. Wenn daher „der göttliche Zweck der Weltſchöpfung nicht für immer unerreicht bleiben ſollte, ſo mußte Gott eingreifen, um die eingetretene Störung wieder aufzuheben und die von ihm beabſichtigte Vollendung herbeizuführen; er mußte unmittelbar mit neuer ſchöpferiſcher Lebenskraft den Mächten der Sünde und des Todes begegnen, um was in ihren Banden war zu befreien, d. h. er mußte Wunder thun.“ *) Und dieſes Eingreifen konnte nicht auf bloß geiſtig-ſittlichem Wege geſchehen, ſondern mußte auch das Naturgebiet berühren, weil, wie Jeder an ſeinem eigenen Leibe ſpüren kann, das Verderben auch in die materielle Welt eindrang; es mußte ſomit zu Wundern im eigentlichſten Sinne kommen.

Sehen Sie hier die Nothwendigkeit und den Zweck des Wunders. Es kommt Alles darauf an, ob man bei dieſer Frage von der Anſicht ausgeht, daß die Welt, ſo wie ſie iſt, eine normale und vollkommene ſei, oder ob man zugibt, daß in ihre Entwicklung eine Störung gekommen iſt durch die Sünde. Nur im letztern Falle gelangt man zum Glauben an Wunder, wie man überhaupt zum Glauben nur dadurch gelangt, daß man zuerſt nicht auf ſein Gutes, ſondern auf ſein Böſes, ſein Elend ſieht. Nur wer an das Todesverderben des Menſchen als Folge ſeiner Sünde und dabei an einen heiligen Gott glaubt, der die Liebe iſt und als ſolche ſein Geſchöpf nicht laſſen kann, auch nachdem es ihn verlaſſen hat, der wird auch ein göttliches Eingreifen zur Aufhebung des eingedrungenen Verderbens für nothwendig erachten. Wir bleiben alſo dabei: der erſte unendlich folgenſchwere Durchbruch durch die göttliche Ordnung geſchah durch die Sünde; ſie hat die Welt „durchlöchert“, das Wunder aber tritt nur ein zur Aufhebung der bereits vorhandenen Störung. (Wir ſehen hier ja ſtets vom Schöpfungswunder ab.) Der abnorme ſündhafte Entwicklungsgang unſrer Freiheit verträgt nicht nur

*) „Ueber Begriff und Bedeutung der Wunder“, in der Zeitſchrift für Proteſtant. und Kirche 1863. IV. S. 226 ff. — Vergleiche zum Folgenden Beyſchlag, a. a. O. S. 29 ff.; Köſtlin „die Frage über das Wunder“ in den Jahrbüchern für deutſche Theol. 1864. II. Heft.

einen heilenden Eingriff Gottes, sondern fordert ihn als ein Werk der Barmherzigkeit. Daher heißt es: „der große Wunder thut alleine, denn seine Güte währet ewiglich.“ (Psalm 136, 4.)

Will man das Heil in Christo einen gewaltsamen Eingriff in die natürliche Entwicklung heißen, so nenne man auch Unnatur das Pfropfen wilder Bäume und das Heilen der Kranken. „Die Wunder durchbrechen nicht unnatürlich die Natur, sondern übernatürlich die Unnatur.“ Das ist doch offenbar gegen das ursprüngliche Gesetz der Natur und wahrhaft unnatürlich, daß Jemand Augen hat und nicht sieht, Ohren und nicht hört, Sprachwerkzeuge und nicht sprechen, Glieder und sie nicht gebrauchen kann, — nicht aber daß ein Heiland kommt und ihre Bande löst! Das ist in Wahrheit Unnatur, daß so viel Elend in der Welt ist, nicht aber daß ein Heiland es aufzuheben sucht! Das ist Unnatur, daß ein Volk von einem andern auf das Grausamste geknechtet und mißhandelt wird, nicht aber daß Gott dreinsieht und es aus dem Lande seiner Knechtschaft ausführt „durch Zeichen und Wunder, durch eine mächtige Hand und ausgereckten Arm“ (5 Mos. 7, 19)! Das ist widernatürlich, daß Wind und Wogen sich empören wider ein gutes menschliches Thun, nicht aber daß der Herr Wind und Wogen gebietet! Das wäre widernatürlich, daß 5000, die dem Wort des Lebens nachgegangen, in der Wüste zu Tode verschmachten sollten, nicht aber daß ihnen die milde Hand Gottes sich aufthut und aus Wenigem viel macht, wie sie Alles aus nichts gemacht! Das war Unnatur, daß der herzlose Tod die Liebesbande lösen durfte, die doch Gott selbst zwischen Mutter und Sohn, Bruder und Schwester gewoben, nicht aber daß einem Jüngling von Nain oder einem Lazarus die Bande des Todes durch ein Machtwort gelöst werden! Das ist der Gipfel der Unnatur, daß die Welt den Einziggerechten an's Kreuz heftet, nicht aber daß dieser heilige Kreuzträger nicht im unverschuldeten Tod bleibt, sondern aufersteht und siegreich zu seiner Herrlichkeit eingeht! (Beyschlag).

Ueberall wird hier durch das Wunder die Unnatur aufgehoben und das ursprüngliche Gesetz der Natur hergestellt. Das Uebernatürliche wird hier zum wahrhaft Naturgemäßen; es ist so wenig Störung und Durchbrechung der wahren Natur, was hier geschieht, daß es vielmehr

Heilung und Herstellung der ursprünglichen und wahrhaftigen Ordnung ist, und so wenig werden die Naturgesetze aufgehoben, daß sie vielmehr dadurch aufgerichtet und wieder in Kraft gesetzt werden, gleichwie Krankenheilungen nicht Verletzungen des Naturgesetzes, sondern Herstellungen desselben sind, oder wie man, wenn die Gesetze des natürlichen Geisteslebens durch die Wiedergeburt durchbrochen werden, dies keineswegs als Verletzung des Geistes und Gemüths, sondern vielmehr als Herstellung desselben in seinen gesunden, normalen, wahrhaft lebenskräftigen Zustand fühlt.

Nun erst ist uns in diesem Zweck der Wunder ihre ganze Bedeutung klar geworden. Sie setzen eine dem Göttlichen bereits entfremdete Menschheit und eine depravirte Naturordnung voraus, und zielen ab auf Herstellung, Erlösung, Vollendung der Welt. Sie durchbrechen die Naturgesetze nur, um die Natur aus ihrer Unvollkommenheit und Gebundenheit zu erheben zu der Freiheit und Herrlichkeit, die ihr ursprüngliches Ziel war. Sie sind einzelne Manifestationen einer neuschaffenden Organisationsthätigkeit Gottes innerhalb der Natur, Einströmungen neu organisirender Kräfte in das Naturleben, wodurch dann eben Aufregungen und Erschütterungen in demselben entstehen. Allen Wundern ohne Ausnahme liegt dieser heilige Zweck zu Grunde; und eben darin liegt namentlich der Unterschied zwischen den Schriftwundern und den spätern apokryphischen (vergl. oben). Daher heißen die Wunder in der Schrift, wie wir schon oben sahen, so oft Zeichen. Sie sind immer ein Zeichen von dem auf's Heil der Welt abzielenden Wirken Gottes, ein Wahrzeichen, daß er das hohe Ziel, zu dem er die Welt schuf, nicht aufgab, ja ein Pfand dafür, daß er die Welt diesem Ziel trotz aller Hindernisse näher und näher bringt und einst sein Wort einlöst: „siehe, ich mache Alles neu" (Off. 21, 5). Durch sie thut Gott die ersten Hammerschläge, das große Gefängniß der Natur und Menschenwelt zu brechen und die Ketten ihres Todesverderbens zu lösen; sie weissagen wie einzelne Morgenrothstrahlen den Tag der letzten Vollendung, wo Christus die Erlösung der Seele krönen wird durch die des Leibes; sie sind die Erstlinge jener zukünftigen Ordnung der Dinge, darin kein Tod, kein Leid, noch Schmerzen mehr sind, kein Widerstreit mehr zwischen Geist und Materie, — jener Weltvollendung, darin die verklärte Natur dem Geist un-

mittelbar gehorcht und daher das Wunder nicht mehr Ausnahme, sondern Regel sein wird. Denn „Wunder auf Erden sind Natur im Himmel", wie Jean Paul richtig gesagt hat.

Aber gilt denn das Alles von den Wundern überhaupt und nicht etwa bloß von den Heilungswundern? — Werfen Sie einen Blick auf das ganze Gebiet des Wunders! Es ist das des sittlich religiösen Lebens und der speziellen Vorsehung Gottes; es ist das Gebiet der biblischen Geschichte, der Schauplatz der göttlichen Offenbarung. Das Wunder ist der unzertrennliche Begleiter der Offenbarung, und zeigt sich deßhalb in einem bestimmten Kreis der Menschheit, zu welchem sich Gott in besondere geschichtliche Beziehung gesetzt hatte, und dessen Geschichte ohne solche besondere Gottesthaten auch schlechthin nicht zu begreifen ist. Nur im Zusammenhang der Heilsgeschichte wollen die Wunder betrachtet sein. Da zeigt sich auch ihr heiliger Zweck. „Durch die Wunder will Gott den in ihrer Sünde blödsichtigen Menschen sich evident wahrnehmbar machen" (Rothe). So dem Pharao und dem Volk Israel zur Zeit Mosis und der Propheten, wie nachher zur Zeit Christi. Wozu der Naturlauf nicht mehr genügte, das sollte geschehen durch Facta, die außerhalb des Naturlaufs liegen. Indem das Wunder das Unglaubliche sichtbar macht, soll es das Unsichtbare glaublich machen. Gott läßt dabei immer in Güte und Gericht sein heiliges Wesen hervorleuchten. Von der Sündfluth und dem Feuer Sodoms an bis zum kommenden Weltbrand sollen alle Strafwunder die heilige Gerechtigkeit Gottes den sonst durch nichts mehr aufzurüttelnden Menschen evident wahrnehmbar und fühlbar machen. Und von der Erlösung aus Egypten und dem Manna der Wüste an bis auf die Heilungen Christi und die Geistesspendungen im neuen Bunde sollen alle Gnadenwunder die unendliche Liebe Gottes den Menschen evident fühlbar machen. Ihr heilsgeschichtlicher Zweck ist immer zugleich ein subjektiv pädagogischer.

Daher sollen sie auch dazu dienen, die göttliche Sendung derer zu bestätigen, die sie verrichten, und den Eindruck ihres Zeugnisses zu verstärken. Auch Christus beruft sich auf seine Wunder als auf Zeichen seiner messianischen Bestimmung (Matth. 11, 4—6; Jes. 35, 5—6), seiner göttlichen Sendung und Gottessohnschaft (Joh. 5, 36; 10, 25. 37; 20, 31). Sie sollen endlich, was wenigstens die neutestamentlichen Heilswunder betrifft, die

inneren Seelenwunder veranſchaulichen, die an geiſtlich Blinden, Tauben, Stummen, Lahmen, Todten geſchehen. Dabei iſt jedoch ihre Evidenz, die in ihnen liegende Ueberzeugungskraft nicht unwiderſtehlich (Joh. 12, 37), nicht ſo groß, daß keine Möglichkeit des Widerſpruchs übrig bliebe, und ſoll es auch nicht ſein. Der Glaube an Jeſum darf nie ſo ſehr erleichtert werden, daß er aufhören würde, Sache freier Entſchließung zu ſein, und zu einer Nothwendigkeit würde, bei der keine andere Wahl mehr bliebe. Der Beweis aus den Wundern ſollte daher, weil an ſich noch nicht zureichend, immer mit dem noch wichtigeren aus dem ganzen Inhalt und Geiſt der Lehre Chriſti verbunden werden, ſeine Wunder ſollten nur wirken im Zuſammenhang mit dem Eindrucke ſeiner ganzen Perſönlichkeit. Daher weist der Herr die Anforderungen der fleiſchlichen Wunderſucht ſeiner Zeit ſtets zurück, und tadelt es ſogar, wenn man zu viel Gewicht auf ſeine Wunder legt; daher die Vorſicht Jeſu gegen eine Ausbreitung ſeiner Wunder für ſich im Munde von Leuten, welche die ganze innere Bedeutung ſeines Wirkens nicht mit erfaßten, und die durch ſolche Ausbreitung nur den fleiſchlichen Meſſiaserwartungen des Volks Vorſchub geleiſtet hätten (Matth. 9, 30; 12, 16; 16, 20; Mark. 1, 44; 3, 12 u. A.). „Am Liebſten fände der Herr einen Glauben, der da glaubt, auch ohne Zeichen und Wunder zu ſehen. Aber um des ſtumpfen Sinnes der Menſchen willen, der am Sinnlichen klebt, tritt er mit ſeiner Gottesmacht auch in dieſes Sinnliche ein anregend und aufrüttelnd, um ihn von da weiter zu führen zu einem Glauben, der nicht ſieht und doch glaubt“ (Köſtlin). Ebenſo erſcheinen auch im Leben und Wirken der Apoſtel die Wunder immer nur als das Begleitende neben der Predigt, nie als die Hauptſache. Der Herr „bekräftigt nur das Wort durch mitfolgende Zeichen“ (Marc. 16, 20).

Daher auch das beſcheidene Maß der Wunder Chriſti und ſeiner Apoſtel, verglichen mit den Thaten, die eine wunderſüchtige Phantaſie ausdenken möchte, oder mit den „Zeichen vom Himmel“, welche die Juden vom Meſſias erwarteten (Matth. 16, 1 ff.; 12, 38 ff.). Ihnen galten die Thaten Jeſu noch gar nicht für wirkliche Meſſiaszeichen, für rechte Wunder. So voll die h. Schrift von Wundern iſt, ſo iſt doch in der That das Maß von Wunderbarem, das die h. Schrift zu glauben verlangt, verglichen mit dem aller andern Religionen das kleinſte. Wie viel unglaub-

lichere Dinge berichtet der Koran*), von heidnischen Götterſagen gar nicht zu reden!

Ueberall treten die Wunder nur auf, ſo weit ſie nothwendig ſind, um durch ſinnliche Eindrücke dem durch die Sünde abgeſtumpften Sinn der Menſchen Gottes Liebe oder Gerechtigkeit wieder mehr handgreiflich fühlbar zu machen, oder auch ihn für geiſtige Einwirkung vorzubereiten, ihn zur Aufmerkſamkeit zu erregen, ihm die gläubige Annahme göttlicher Heilswahrheiten zu erleichtern. Die ganze Reihe ſinnenfälliger Wunder von Abraham und Moſe bis auf die Zeit der Apoſtel hat Schritt für Schritt die göttliche Offenbarung begleitet, ſie zu bekräftigen oder ihr Bahn zu brechen. Wo dieſe wieder einen neuen Schritt vorwärtsgeht, da treten allemal auch die Wunder beſonders ſtark hervor. Sie ſind nur die im Zuſammenhang von Natur und Geiſt begründeten „Naturreflexe" der fortſchreitenden geiſtigen Offenbarungsentwicklung. Und ſie ſind dann allemal nothwendig ſchon aus pädagogiſcher Rückſicht, um den Menſchen die geiſtige Heilsoffenbarung nahe zu bringen, ſie ſollen als ſinnliche Begleitzeichen ihnen die Augen aufthun über die größeren geiſtlichen Wunder. Ein Moſe hätte dem ſinnlich rohen Volk, das er aus Egypten führte, die Macht, Treue und Majeſtät Gottes nicht fühlbar machen können, wenn nicht Gott ſelbſt es gethan hätte durch ſeine rettenden Wunder in Meer und Wüſte und ſeine Feuerzeichen und Donner vom Sinai. Elias, der einſame Gottesſtreiter, hätte gegenüber einem ganzen abgefallenen Volk und Königthum ſich nicht behaupten können, wenn er die göttliche Wundermacht nicht herausfordern durfte zu jenem Gottesurtheile, ob Baal oder Jehovah. Und als Chriſtus eintrat in ein Geſchlecht, das ſein äußerliches Elend weit mehr fühlte als ſein inneres, konnte er da die Herzen aufſchließen für Gottes Liebe und Gnade, ohne daß er die Sonnenſtrahlen derſelben auch ſinnlich fühlbar fallen ließ auf irdiſche Noth, Krankheit und Tod?

Jedes Wunder dient alſo einem Heilszweck, theils in ſub-

*) z. B. wie Muhamed am Mittag habe Nacht werden laſſen, worauf der Mond daher geflogen kam, ſich vor dem Propheten beugte, und in deſſen rechten Aermel hineinſchlüpfte, um zum linken wieder herauszukommen u. ſ. f. Vergl. Tholuck, Verm. Schr. I. 1—27.

jectiv pädagogiſcher Weiſe, um in den Herzen Bahn zu brechen für größere Geiſteswunder und die Liebe oder Gerechtigkeit Gottes ihnen handgreiflich nahe zu legen, theils um objectiv der Sünde und dem ganzen Todesverderben entgegenzuwirken und den kommenden Vollendungszuſtand anzubahnen. Dieſen Heilszweck konnte und wollte Gott nicht mit Einem allmächtigen Wunder durch plötzliche Vernichtung der Sünde und aller Noth erreichen, er konnte und wollte uns die Erlöſung nicht magiſch aufzwingen, er mußte durch eine Vielheit, eine Geſchichte von Wundern allmälig auf das Ziel der Welterneuerung hinwirken.

Faſſen wir dieſes geſchichtliche, ſtufenmäßige Auftreten des Wunders näher in's Auge, ſo erſcheint vor Allem als Mittelpunkt dieſer Entwicklung Chriſtus, das zweite große Wunder nach dem Schöpfungswunder. Mit ihm iſt der neue Anfang geſetzt, der dann an's Ziel kommt, wenn es heißen wird: es iſt Alles neu geworden. In ihm iſt die Wiedergeburt der Welt, die Kraft zu ihrer Erneuerung bereits vorhanden, von ihm geht ſie aus auf alle Kreaturen; in ſeinen Thaten erwies er ſich als den göttlichen Befreier alles leiblichen und geiſtlichen Lebens von widergöttlicher Knechtſchaft; ſeine Auferſtehung iſt der Grund und Anfang der verklärten Welt, jener neuen Ordnung der Dinge, zu der die Welt noch einmal erhoben werden ſoll. Er iſt das Wunder, das göttliche Liebeswunder ſchlechthin, das einerſeits durch die heilige Liebe Gottes, andrerſeits durch den faktiſchen Zuſtand der Menſchheit und ihre Beſtimmung gefordert war. Er iſt dies aber ſo, daß in ihm „das Wunder als die wahre Natur, als ein menſchliches Liebesleben auftritt, um uns durch ſich zu ſeinem innern göttlichen Quell zu führen“ (Dorner). Daher erſcheint auch das größte Wunder, das an Jeſu ſich vollzieht, die Auferſtehung, als ganz natürlich und geradezu durch ſein eigenes Weſen gefordert: es war nicht möglich, daß dieſer Heilige die Verweſung ſehe (Ap. Geſch. 2, 27 ff.); und zugleich iſt das, was hier vermöge ſeines natürlich ſittlichen Weſens durch Gottes Macht an ihm gewirkt wird, Gegenſtand ſeines eigenen, mit Gott geeinten und in Gott mächtigen Willens: er ſelbſt nimmt ſein Leben wieder, wie er es dahin gab (Joh. 10, 17—18).

Um dieſes Centralwunder der Geſchichte liegt die ganze Geſchichte des Wunders als um ihren Mittelpunkt herum

und steht mit ihm in innerem Zusammenhang als Weissagung auf ihn oder als Nachklang des in ihm Begonnenen. Ein Blick darauf bestätigt uns das eben über Zweck und Bedeutung des Wunders Erkannte und schon oben bei der Nachweisung des Stufengangs der Offenbarung (S. 109) kurz Berührte. Bis auf die Zeit Mosis thut zwar Gott viele Wunder, aber Menschen treten noch nicht als Wunderthäter auf. Die Erzväter sind ausgerüstet mit der Gabe der Inspiration aber nicht der Wunderzeichen: dagegen hat diese Zeit viele Gesichte und Gotteserscheinungen. Mose hat als der Erste neben der Inspiration auch die Wundergabe als Manifestation seiner göttlichen Sendung; unter ihm und unmittelbar nach ihm sind die Wunder häufig, allmälig aber treten die Gotteserscheinungen zurück. Die Richter stehen wieder unter der Inspiration als die Propheten der That, nicht des Worts. Bei Samuel, David, Salomo ist es die fortgehende Inspiration zur thatsächlichen Verwirklichung der theokratischen Gemeinde. Mit der einbrechenden Herrschaft des Heidenthums treten die Wunder wieder stärker hervor; wie zur Gründung, so sind sie auch zur Herstellung des Gesetzes nothwendig: Elia erscheint mit seinen meist Verderben bringenden Schlägen, Elisa mit milderen, segnenden Erweisungen. Die späteren Propheten sind vorherrschend Männer des Worts, der Inspiration, bis endlich beides, Wundergabe und Inspiration aufhört. — Der Vorläufer Christi, der Täufer Johannes, erscheint wieder als Mann der Inspiration, aber ohne die Wundergabe (Joh. 10, 41), damit Christi Wunder um so tieferen Eindruck machen möchten. Mit Christus brechen die Wunder, und zwar fast ausnahmlos die segnenden Gnadenwunder, in nie gesehener Herrlichkeit hervor, doch auch so, daß Christus das eine Mal viele Zeichen thut, das andere Mal dieselben unterläßt oder auf Begehren geradezu verweigert (siehe oben) um des Unglaubens, um der vorhergesehenen Zwecklosigkeit weil Erfolglosigkeit willen, und um nicht die fleischliche Wundersucht zu nähren. Den Aposteln ist gegeben, „eines Apostels Zeichen" zu thun. Dann verliert sich die Gabe allmälig, und so wird Raum geschafft für die vom Geist des Christenthums aus getragene weitere geschichtliche Entwicklung desselben, die Periode der vorherrschend innern Geisteswunder.

Die Wunder gehören somit, wie wir dies früher von der Offenbarung überhaupt sahen, den Entscheidungszeiten an,

wo das Reich Gottes wieder einen Epoche machenden Schritt vorwärts thun ſoll. Sie knüpfen ſich an beſtimmte Perioden und Perſonen, nämlich an die Hauptträger der Entwicklung des Reiches Gottes. Die Zeit der Gründung und Herſtellung des Geſetzes, Moſis und Eliä, und die Zeit der Gründung und erſten Ausbreitung des Evangeliums, Chriſti und der Apoſtel, waren ſolche entſcheidende Perioden; in den Zwiſchenzeiten treten die Wunder zurück. Damit ſtimmt dann genau überein, daß für die Endzeit, die Zeit der letzten Entſcheidungskämpfe des Reiches Gottes gegen die antichriſtliche Weltmacht, die Zeit der Wiederkunft Chriſti von der Schrift wieder eine Wunderperiode in Ausſicht geſtellt wird (Luk. 21, 25 ff.).

Daß in ſolchen Entſcheidungszeiten außerordentliche Kräfte einwirken, kann uns um ſo weniger befremden, als ja auch das Naturleben uns genug Analogieen dafür bietet, daß die Momente, in welchen ein Neues geboren wird, nicht unter den Geſetzen der ſonſtigen gewöhnlichen Entwicklung ſtehen, ſondern einen Reichthum eigenthümlicher Triebe, Kräfte und Formen wachrufen, während nach vollbrachter Geburt die ſonſtigen Lebensgeſetze wieder in ihre gewöhnliche Wirkſamkeit treten. Es iſt bekannt, daß die organiſchen Funktionen z. B. bei der Fötusbildung nach andern Geſetzen vor ſich gehen als die Funktionen des ausgebildeten Organismus. Daſſelbe gilt auch von der Geburtszeit der Kirche Chriſti. Sie ſteht, wie alle Geburtszeiten, unter anderem Geſetz als dem des gewöhnlichen Verlaufs. Wer die außerordentliche Geiſtesfülle, welche in die Menſchheit in jener größten Epoche ihrer Geſchichte eintrat, und zu der auch die apoſtoliſche Wunderkraft mitgehört, bemeſſen will nach dem Maß gewöhnlicher Entwicklung, um das Wunderbare daraus zu verbannen, begeht den gleichen Fehler wie der, welcher die Geſetze des heutigen Naturlaufs zum Maßſtab macht für die Periode der Weltſchöpfung, er begeht ein ὕστερον πρότερον, ſetzt ein Späteres als Früheres und vergißt, daß die Entwicklungsgeſetze des Entſtehens überall andere ſind als die des Beſtehens.

Aus dieſer Geſchichte des Wunders und ſeinem ſteten heiligen Zweck erhellt zugleich die ſtrenge Geſetzmäßigkeit des Wunders, die jeden Gedanken an ein willkürliches Eingreifen Gottes vollends unmöglich macht. Wunder ſind nie etwas Regel-

loſes, Abruptes; *) ſie ſtehen theils unter einander in Zuſammenhang, beſonders mit dem Centralwunder Chriſtus, theils gehören ſie als nothwendige Glieder dem ganzen Organismus der Offenbarung an, dienen mit ihm ſtets einem Heilszweck und wirken mit zur Erlöſung und Vollendung der Welt. Wir ſehen weder den Knaben Jeſus in launenhaft kindiſcher Willkür mit dem Wunder ſpielen, wie einige apokryphiſche Evangelien ihn thun laſſen, noch auch den Mann Jeſus in ſelbſtſüchtiger eigenmächtiger Weiſe ſeine Wundermacht für ſich gebrauchen (vergl. die Verſuchungsgeſchichte); er gebraucht ſie überall nur im Dienſte Gottes, zum Beweis ſeiner göttlichen Sendung, zur Abhilfe menſchlicher Noth, zu Heilszwecken. Wunder dürfen nur geſchehen, wo ſie nothwendig ſind, wo der Zuſtand der Welt und des Reiches Gottes ſie erfordert und der Unglaube dem göttlichen Heilswirken keine Schranken ſetzt (Matth. 13, 58), daher bald mehr, bald weniger.

Dabei gilt noch als weitere Regel, daß wie das Wunder ſelbſt öfters an Natürliches anknüpft, auch das Produkt der Wunderwirkung mit ſeinem Eintritt in die Welt ſich ohne Störung der ſonſt geltenden Naturgeſetze in die beſtehende Ordnung einfügt, und was die Form ſeiner Erſcheinung betrifft, daß es nicht mit geräuſchvollem Pomp, ſondern möglichſt in der Stille geſchehe. — Das innere Geſetz für die menſchlichen Wunderthäter iſt: ihr äußeres Wunderwirken muß mit geiſtlichen Wundern in ihnen ſelbſt im Zuſammenhang ſtehen; ſie müſſen durch die letzteren zu beſonders inniger Gemeinſchaft mit Gott erhoben worden ſein, und ſie dürfen nie ihre eigene Ehre dabei ſuchen, ſondern nur die Gottes und Chriſti. — Für die Menſchen, an welchen Heilswunder geſchehen, iſt das innere Geſetz der Glaube. Durch dieſen ſind die göttlichen Wirkungen an ihnen vermittelt; durch ihn gibt ſich der Menſch dieſen Wirkungen hin. Um ſeinetwillen können alſo dieſe Wunder nie als etwas Widernatürliches

*) Wenn Strauß (Leben Jeſu S. 148) ſagt: ein Gott, der jetzt und dann wieder ein andermal Wunder thue, alſo eine gewiſſe Art von Wirkſamkeit bald ausübe, bald wieder ruhen laſſe, wäre ein der Zeit unterworfenes, mithin kein abſolutes Weſen, ſo überſieht er bei dieſer rein äußerlichen und oberflächlichen Anſchauung völlig den innern Zuſammenhang der Wunder mit der Offenbarung und dem ganzen geſchichtlichen Entwicklungsgang des Reiches Gottes.

und Unnatürliches gefaßt werden. Und ſo iſt es auch bei den innern Wundern der Bekehrung und Wiedergeburt. — Für die Offenbarungsempfänger aber, die Zuſchauer beim Wunder, gilt als Geſetz, daß das Wunder ihnen zwar den Glauben erleichtern, nicht aber ſie ſchlechthin zum Glauben zwingen darf. Gott reſpectirt auch hier die menſchliche Freiheit, und ſteigert daher ſeine Kraftwirkung in den Wundern nie ſo, daß alle Einreden eines verhärteten Sinnes dadurch für immer niedergeſchlagen würden. Wer zweifeln *will*, ſoll auch da immer noch zweifeln *können*. — Endlich zeigt ſich für die geſchichtliche Entwicklung des Wunders im Allgemeinen als Geſetz geltend, daß wie die Offenbarung Gottes überhaupt immer mehr das Sinnliche abſtreift, ſo auch die Wunder immer geiſtiger werden (vergl. o. S. 109).

Strauß ſagt: „wenn uns die Wunderfreunde die Geſetze der Wunderthätigkeit ſo genau vorlegen werden, als wir die Geſetze der Wirkſamkeit des Dampfes kennen, wollen wir ihr Argument für mehr als bloßes Geſchwätz halten". Alſo die Geſetze der Wunderthätigkeit! Wohlan, die innern ſittlichen Geſetze dabei ſind eben die obigen. Sie entſprechen genau dem, was wir früher als innere Geſetze der Offenbarung überhaupt erkannten. Verlangt aber Strauß die Nachweiſung der phyſikaliſchen Geſetze der dabei wirkenden Kräfte, ſo iſt das einfach ein Widerſpruch in ſich ſelbſt. Gerade das macht ja das Wunder zum Wunder, daß wir die dabei wirkenden Kräfte und Geſetze *nicht* nachweiſen können, weil ſie nicht natürlicher, phyſikaliſcher oder mathematiſcher Art, ſondern übernatürliche ſind. Einem die Geſetze der Wunderthätigkeit vorlegen, heißt das Wunder ſeines Wundercharakters entkleiden! —

Es beſtätigt ſich uns jetzt auch das früher über *die Erkennbarkeit des wahren Wunders* im Unterſchied von den erdichteten, apokryphiſchen wie von den dämoniſchen Angedeutete. Der göttliche Urſprung eines Wunders erhellt nicht ſo ſehr aus der außerordentlichen Machtwirkung, als vielmehr aus dem damit verbundenen moraliſch religiöſen Charakter, aus der geiſtigen Macht, der ſittlichen Wahrheit und Heiligkeit, die ſich im Faktum abſpiegelt und der dasſelbe dient. Das wahre göttliche Wunder beruft ſich daher, wie wir ſchon oben andeuteten, nicht auf unſer bloß logiſches Urtheil, ſondern auf das ſittliche Gottes-

urtheil in uns, auf unſre Erkenntniß des Göttlichen in ſeiner Ueberweltlichkeit, auf unſer transſcendentes Wiſſen, nicht auf unſer phyſikaliſches Wiſſen von bloßen Naturkräften. Darum iſt mit vollem Recht geſagt worden, es ſei viel mehr Geiſt nöthig, um Wunder zu glauben, als Verſtand um ſie zu leugnen (ſ. Anfang). Das Wunder legitimirt ſich vor unſerem ſittlichen Wahrheitsſinn durch ſeinen heilsgeſchichtlichen Zuſammenhang, durch ſeine Beziehung auf Chriſtus. Es geſchieht zur Bekräftigung eines göttlichen Zeugniſſes; es muß entweder hervorgehen aus dem gläubigen Anrufen des Namens Gottes oder Chriſti (Ap. Geſch. 3, 16), oder es muß dazu dienen, den Glauben an ihn zu wecken und zu befeſtigen (Joh. 2, 11; 20, 31). Es muß entweder eine Seite der Heilswahrheit neu erſchließen, oder eine frei machende Kraft auf den Menſchen ausüben, oder überhaupt der Entwicklung des Reiches Gottes dienen und zur Zerſtörung der Macht der Finſterniß beitragen. Wo ſich ein ſolcher Zweck und Zuſammenhang nicht nachweiſen läßt, da haben wir das Recht und die Pflicht mißtrauiſch und zurückhaltend zu ſein.

Dieſes geiſtig-ſittliche Forum, vor welchem allein das Wunder beurtheilt ſein will, und die inneren Geſetze ſeines Eintritts überſieht der vulgäre Unglaube vollſtändig, wenn man ihn öfters ſagen hört, er glaube an kein Wunder, bis es von competenten Richtern, Profeſſoren der Medizin, Phyſik u. ſ. f. conſtatirt ſei. Auch Renan iſt oberflächlich genug, in dieſen Ton zu verfallen: „Die Wunder — geſchehen nicht an den Orten, wo ſie geſchehen ſollten. — Ein in Paris vor competenten Gelehrten*) vollzogenes Wunder würde ſo viele Zweifel für immer beſeitigen. Aber ach! ſolches geſchieht niemals. Nie geſchah ein Wunder vor dem Volk, das man bekehren ſollte, ich meine vor den Ungläubigen. Die Bedingung des Wunders iſt die Leichtgläubigkeit des Zeugen. Kein einziges Wunder kam vor den Augen derjenigen zum Vorſchein, die darüber zu berathen und dasſelbe zu beurtheilen vermocht hätten“ („Die Apoſtel“, Einl.). Wenn Renan darüber

*) Alſo wohl vor der franzöſ. Akademie? Wer ſich etwa dem Ausſpruch derſelben als unfehlbar unterwerfen wollte, den möchten wir doch daran erinnern, daß dieſe Behörde früher 1. den Gebrauch der Chinarinde, 2. die Pockenimpfung, 3. die Blitzableiter, 4. die Exiſtenz der Meteorſteine, 5. die Dampfmaſchinen verworfen hat!

nachzudenken vermöchte, warum einst in Nazareth nicht viel Zeichen geschahen, (Matth. 13, 58), so würde er bald finden, weßhalb heute in Paris noch weniger geschehen. Um die Neugierde eines Professors zu kitzeln oder ihn an die Grenzen seines Wissens zu mahnen, geschieht freilich kein Wunder und ist nie eines geschehen. Wer da meint, Gott sollte sich dazu herbeilassen, „vor competenten Gelehrten" ein Wunder zu vollziehen zum Beweis seiner Allmacht und um für immer alle Zweifel zu beseitigen, der hat keine Ahnung von dem Heilszweck des Wunders, noch von den heiligen Gesetzen des göttlichen Waltens, das, wenn anders der Glaube *Glaube* bleiben soll, auch stets eine Möglichkeit zu zweifeln übrig lassen muß. Wie übrigens Einer, der z. B. die Heilungsgeschichte des Blindgebornen Joh. 9 gelesen und gesehen hat, welche Untersuchungen die wahrlich *nicht sehr leichtgläubigen* Pharisäer darüber anstellten, behaupten kann, nie sei ein Wunder vor Ungläubigen, sondern stets vor ganz leichtgläubigen Zeugen geschehen, ist schwer zu begreifen; und wer frischweg behauptet, kein Wunder sei vor Solchen zum Vorschein gekommen, die dasselbe zu beurtheilen vermocht hätten, also der ganzen jüdischen und römischen Welt, in der Christus und die Apostel so viele Zeichen thaten, mit allen ihren Gelehrten und Weisen jede Urtheilsfähigkeit abspricht, der spricht eben aus dem Eigendünkel des neunzehnten Jahrhunderts heraus, das in so vielen Fragen die „competente" Kritik für sich allein in Beschlag nehmen will.

Wenn dann *Renan* auf das obige hohle Raisonnement sich stützend die *Thatsächlichkeit* aller von der Schrift berichteten Wunder bestreitet und sagt, man habe niemals Wunder nachgewiesen, „alle als Wunder behaupteten Thatsachen, die man prüfen könne, gehen schließlich in Täuschung oder Betrug auf", so ist dies Resultat freilich bald erreicht, wenn man die etwa nicht gutwillig in Täuschung aufgehen wollenden Wunderthatsachen einfach in Sagen und Legenden verwandelt Wir werden ihm und andern Wunderleugnern später bei diesem Geschäfte zusehen. Wir wollen hier auch nicht näher auf die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte eingehen, deren überaus nüchterner, einfacher, ungekünstelter, *treuherziger* Darstellung es jeder Unbefangene abfühlen kann, daß ihre Quelle weder ungezügelte orientalische Phantasie, noch tendenziöse Dichtung und Erfindung, sondern nur

hiſtoriſche Begebenheiten ſein können. Warum hat man denn nicht, könnten wir fragen, dem Täufer Johannes, den doch Alle, auch die Gegner Jeſu für einen Propheten hielten, Wunder angedichtet? Einfach deshalb, weil er keine gethan hat. Wird daraus nicht folgen, daß man Jeſu welche zuſchrieb, weil er welche gethan hat? Aber nur Eines wollen wir auch hier, nachdem wir die ſittlich-religiöſe Bedeutung der Wunder erkannt haben, zum Erweis der Wirklichkeit und Thatſächlichkeit der Schriftwunder wie oben der Offenbarung überhaupt (S. 134) ihren Leugnern gegenüber getroſt geltend machen: die in der Religionsgeſchichte einzigartige Erſcheinung Iſraels und dazu die Exiſtenz der chriſtlichen Kirche. Iſrael mit ſeinen reinen Gottesbegriffen mitten in tiefer heidniſcher Verſunkenheit und greulicher Abgötterei, mit ſeinen, trotz aller Abzüge, die eine hiſtoriſche Kritik verſuchen mag, ſchlechthin nicht wegzuleugnenden alten Weiſſagungen und ihrer wunderbaren Erfüllung, mit ſeinem im Widerſpruch gegen den natürlichen Zug des Volkes ſelbſt erweckten und ſich dennoch wunderbar klar und mächtig behauptenden, weil immer neu von oben angeregten, ſtrengen, ſittlich religiöſen Geiſt iſt und bleibt eine unerklärbare Erſcheinung, wenn nicht übernatürliche Gottesoffenbarungen, wenn nicht Wunder je und je in ſeine Geſchichte eingriffen, ſie beſtimmten und begleiteten! *) Und die auf dem Glauben an die Auferſtehung Chriſti ſich auferbauende chriſtliche Kirche, mit neuen weltüberwindenden Wahrheitskräften, welterneuernden Lebenskräften mitten in allgemeiner Fäulniß und Finſterniß entſtehend und ſich Bahn brechend, iſt und bleibt ihrem Urſprung und ihrer ſiegreichen Entfaltung nach eine ſchlechthin unerklärbare Erſcheinung ohne das Centralwunder Chriſtus, ohne die wunderbare Thatſache ſeiner Gottesſohnſchaft und ſeiner Auferſtehung! Die thatſächliche Exiſtenz der chriſtlichen Kirche und des chriſtlichen Glaubens iſt der einfachſte und unwiderleglichſte Beweis für die Thatſächlichkeit der neuteſta-

*) Daß dieſer Monotheismus und der ganze ſittlich religiöſe Geiſt Iſraels keineswegs aus etwaigen allgemeinen Dispoſitionen der Semiten überhaupt abgeleitet werden kann, was Renan behauptete, iſt z. B. von Dieſtel mit ſehr klaren Argumenten gezeigt worden (vergl. Jahrb. für deutſche Theol. 1860. IV. „der Monotheismus des älteſten Heidenthums“).

mentlichen Wunder, wie die Fortexiſtenz der Naturgeſetze bis heute der einfachſte Beweis dafür iſt, daß dieſe trotz der Wunder nicht durchlöchert und zertrümmert worden ſind.

Blicken wir nach dieſen Erörterungen zurück auf die zu Anfang berührten philoſophiſchen Einwendungen gegen das Wunder, ſo brauchen wir jetzt nicht mehr viel beizufügen. Jene von Spinoza und Hume aufgeſtellten Grundſteine aller Wunderleugnung, auf die auch die heutigen Kritiker noch gewaltig trotzen, ſind Stück für Stück vor unſern Augen zerbröckelt. Spinoza's Satz: „die Geſetze der Natur ſind die einzige Verwirklichung des göttlichen Willens“ ſetzt den pantheiſtiſchen Gottesbegriff voraus, der ebenſo Gottes als des Menſchen unwürdig, ja unvernünftig iſt. Der Urquell aller Freiheit ſoll ſelbſt keine Freiheit haben, ſondern in ſeine eigenen Geſetze eingemauert ſein! Und knüpft Spinoza daran den Schluß: „könnte etwas in der Natur geſchehen, was ihren Geſetzen widerſpräche, ſo würde Gott ſich ſelbſt widerſprechen“, ſo haben wir geſehen, daß hievon gerade das Gegentheil wahr iſt, nämlich daß Gott ſich widerſprechen würde, wenn er keine Wunder thäte und die Welt ſich ſelbſt überließe, daß er Wunder thun muß, um den Zweck der Welt aufrecht zu erhalten und ſie zu ihrem urſprünglich beſtimmten Ziel zu führen. Nicht der Natur und ihren Geſetzen widerſpricht er im Wunder, ſondern der Unnatur, dem durch die Sünde in die Welt gekommenen Widerſpruch, und arbeitet deſſen zerſtörenden Folgen entgegen, um die Welt zu heiliger Lebensordnung zurückzuführen. Nur wer, wie Spinoza, die Realität der Sünde und deren Zerſtörungsmacht leugnet, kann die Nothwendigkeit der Wunder in Abrede ziehen; ihn ſtraft aber der heutige Zuſtand nicht bloß der Menſchenwelt, ſondern auch der Natur auf Schritt und Tritt Lügen!

Auch Hume baut ſeinen Angriff auf das Wunder auf lauter falſche Vorausſetzungen. Er ſagt: „Das Wunder iſt eine Verletzung der Naturgeſetze (erſte falſche Vorausſetzung: das Wunder dient vielmehr zur Wiederherſtellung der bereits verletzten Weltordnung, und die Naturgeſetze haben dabei nichts zu leiden); wir lernen aber aus der Erfahrung, daß die Naturgeſetze nie verletzt werden (zweite falſche Vorausſetzung: auch wir greifen mit einem höhern Willen unmittelbar in die Naturgeſetze ein und unterbrechen ſie, ohne daß ſie deßhalb verletzt würden); für die Wunder

haben wir das zweifelhafte Zeugniß Einiger (dritte falſche Vorausſetzung: die ganze h. Schrift iſt voll von Wundern und ihr Zeugniß wird zweifellos durch die Geſchichte, in der die Erſcheinung Iſraels und der chriſtlichen Kirche ſchlechthin nicht zu begreifen iſt ohne Wunder), gegen ſie aber die allgemeine Erfahrung, alſo hebt dieſes ſtärkere Zeugniß der Erfahrung jenes zweifelhafte auf." — Der ganze Nerv dieſes Beweiſes iſt alſo der: weil es jetzt nach allgemeiner Erfahrung keine Wunder gebe, ſo könne es nie ſolche gegeben haben, ein Satz, der nicht nur eine Erſchleichung enthält, indem es ſich fragen dürfte, ob denn heute gar keine Wunder mehr geſchehen, worauf wir unten zu ſprechen kommen werden, ſondern bei dem auch überſehen wird, daß andere Zeiten unter anderen Geſetzen ſtehen und mit ihren ſo verſchiedenen Bedürfniſſen auch eine andere Art der Offenbarungsthätigkeit Gottes erfordern können. So gewiß es von jenen Negern thöricht war zu leugnen, daß es Schnee gebe, weil es in ihrem Lande „nach allgemeiner Erfahrung" nie geſchneit hatte, ſo unberechtigt iſt es auch, von der (erſt noch zweifelhaften) Erfahrung oder Nichterfahrung einer beſtimmten Zeit aus die aller Zeiten bemeſſen zu wollen. — Wenn dann Hume noch für die Glaubwürdigkeit der Wunder als Bedingung verlangt, ſie müſſen bezeugt ſein von einer hinreichenden Anzahl hinlänglich gebildeter und rechtſchaffener Perſonen, bei denen abſichtliche Täuſchung undenkbar wäre, und ſie müßten in einem ſo frequenten Theil der Welt vor ſich gegangen ſein, daß die Entdeckung der Unwahrheit nicht hätte ausbleiben können, ſo werden wir unten (Nr. VI u. VII) ſehen, daß dieſe Bedingungen bei den neuteſtamentlichen Wundern im Weſentlichen alle erfüllt ſind.

Trotz dieſer augenſcheinlichen Schwäche des Hume'ſchen Beweiſes will Strauß uns immer noch weismachen: „Humes Erörterung über die Wunder ſei von ſo allgemeiner Ueberzeugungskraft, daß durch ſie die Sache eigentlich für erledigt angeſehen werden könne" (Leben Jeſu S. 148). Daß Hume ſchon in England von älteren und neueren Apologeten, von deutſchen nicht zu reden, längſt eingehend widerlegt wurde,*) das kommt für den

*) Beiſpielsweiſe ſeien hier genannt: Campbell, Adam, Hey, Price, Douglass, Paley, Whateley, Dwight, Alexander, Wardlaw, Pearson. So viel die engliſche Apologetik, mit dem Maß deutſcher Wiſſenſchaft gemeſſen, auch Mängel zeigt, mit Hume iſt ſie fertig geworden.

Verfaſſer des Lebens Jeſu nicht in Betracht; von ſeinen Leſern wiſſen's ja die Wenigſten! — —

Wir halten darum allen dieſen Einwendungen — und weſentlich andere hat auch die neuere Philoſophie nicht vorzubringen gewußt — getroſt als *Reſultat* unſrer bisherigen Betrachtung Folgendes feſt. Die Möglichkeit des Wunders beruht auf der ununterbrochenen Wirkſamkeit des lebendigen Gottes in der Welt. Die Nothwendigkeit desſelben geht hervor aus dem göttlichen Zweck und Ziel der Welt auf der einen und der durch die Sünde eingetretenen Störung ihrer Entwicklung auf der anderen Seite. Die Wunder ſind daher wenn auch über-, doch nicht unnatürlich; ſie verletzen die Lebensbedingungen der Natur und Menſchenwelt ſo wenig, daß ſie vielmehr nur das bereits geſtörte Leben der Welt wiederherſtellen, und die höhere Ordnung der Dinge, zu der Alles geſchaffen iſt, die Verklärung und Vollendung der Welt anbahnen ſollen. „Sind ſo die Natur- und Geiſteswunder der heiligen Geſchichte nur die Klänge einer höheren Harmonie, die durch die Diſſonanzen des irdiſchen Geſchichtsverlaufs hindurchtönt, abgebrochene Klänge für unſern blöden Sinn, aber je mehr wir darauf merken, deſto mehr ein zuſammenhängendes Geſetz höheren Wohlklangs verrathend und hinauslaufend auf eine endliche Auflöſung aller Mißklänge in ewigen Wohllaut: nun dann darf die gläubige Betrachtung in der That mit Mitleid herabſchauen auf das Gerede des Zeitgeiſtes von der Harmonie des Kosmos, die durch die Wunder der Bibel zerſtört werde“ (Beyſchlag), von der Unabänderlichkeit der Naturgeſetze und dergleichen, und es bleibt bei der alten Wahrheit: „eure Wege ſind nicht meine Wege, ſpricht der Herr; ſondern ſo viel der Himmel höher iſt, denn die Erde, ſo *ſind auch meine Wege höher denn eure Wege*, und meine Gedanken, denn eure Gedanken!“

Selbſt ein Freigeiſt wie *Rouſſeau* ſagt: „Dieſe Frage (ob Gott Wunder thun könne), ernſtlich aufgeworfen, würde gottlos ſein, wenn ſie nicht an ſich ſchon abſurd wäre; und dem, der ſie verneint, würde man zu viel Ehre anthun, wollte man ihn dafür beſtrafen; es würde genügen, ihn einzuſperren“ (Lettres de la montagne. III). — Und ein ebenſo ſcharfſinniger als freiſinniger Denker unſrer Zeit, *Richard Rothe*, bemerkt: „ich will es nur ehrlich beichten, daß ich bis auf dieſe Stunde niemals mir

habe deutlich machen können, woran sich mein Denken doch stoßen könnte in dem Gedanken des Wunders." —

Wer das Wunder leugnet, der leugnet Gott und seine Offenbarung; denn Offenbarung ist Wunder. Alles was wir früher zum Erweis der Möglichkeit und Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung und der Existenz eines persönlichen Gottes (Nr. II u. III) beibrachten, ist darum auch eine Rechtfertigung des Wunders. Wie früher an den Gottesleugner (S. 157), so stellen wir denn auch an den Wunderleugner die Forderung, jede Erscheinung in Natur und Geschichte natürlich zu erklären. Wer das nicht vermag, der hat kein Recht, die Möglichkeit und Geschichtlichkeit des Wunders zu bestreiten. Und daß der Unglaube in der That jene Erklärung unzählige Male, namentlich bei den wichtigsten Thatsachen der Geschichte, uns schuldig bleibt, wird sich uns in den folgenden Abschnitten noch näher zeigen. Er kann sich dies selbst, je gründlicher er untersucht, um so weniger verbergen. Er stößt in der heiligen Geschichte auf Erscheinungen, für die auch ein Baur keinen zureichenden Erklärungsgrund finden kann (z. B. für den Glauben an die Auferstehung Christi, die Bekehrung des Paulus u. A.). Was bleibt der Wunderleugnung da übrig? Sie muß zuletzt, wenn die natürlichen Anknüpfungspunkte nicht mehr zureichen wollen, auf den Zufall recurriren, und z. B. bei den Wunderheilungen Christi, wie der Rationalismus thut, öfters von „gutem Glück" reden. Die Annahme eines Zufalls ist aber das Aufhören des wissenschaftlichen Untersuchens. Die gepriesene Wissenschaftlichkeit wird daher auch hier wieder oft genug zum unwissenschaftlichen Aufgeben der Lösung der Räthsel, und wie früher bei dem Pantheismus (S. 195), so sehen wir uns auch bei der Frage nach dem Wunder schließlich vor das Dilemma gestellt: entweder an das Wunder oder an einen Zufall glauben zu müssen. —

Es ist Ihnen aber, verehrte Zuhörer, vielleicht noch von besonderem Interesse, diese prinzipielle Rechtfertigung des Wunders auf einige besonders schwierige Fälle angewandt und da die Probe bestehen zu sehen. Lassen Sie mich daher an diese allgemeine Erörterung noch eine Vertheidigung einiger besonders angefochtener Wunder der heiligen Schrift anreihen. Da wir die Angriffe auf die Wunder Jesu unten näher kennen

lernen, und das gegenwärtig am Meisten angefochtene Wunder, die Auferstehung Jesu, bei der Frage nach dem Ursprung des Christenthums einer besondern Betrachtung unterziehen werden, so beschränke ich mich hier auf die Besprechung einiger viel verspotteter alttestamentlicher Wunder.

3. Einige besonders angefochtene Schriftwunder.

Den Anfang mache der redende Esel Bileams 4 Mos. 22, 28 ff., auf den es immer noch unbarmherzig Schläge regnet von Blinden und Sehenden. Ich darf mir in der That nicht verbergen, welchem Hohn man sich aussetzt durch Vertheidigung dieses Wunders, vor dem auch viele gläubige Apologeten die Segel streichen. Wenn ich es dennoch auf jede Gefahr hin thue, so geschieht es deßhalb, weil ich glaube, daß der Spott über dieses Wunder nur daher rührt, daß man den sittlich-religiösen Zweck desselben nicht gehörig erkennt und würdigt. Nur wo ein solcher durchaus zu vermissen ist, da ist die Kritik unbedingt an ihrem Platze. Wo innerhalb des neuen Bundes die Wunder Jesu sich auf ihren Zusammenhang mit seiner ganzen Persönlichkeit stützen, so müssen auch innerhalb des alten Bundes die einzelnen Wunderakte in Zusammenhang mit der alttestamentlichen Gesammtgeschichte stehen; aber eben in diesen reiht sich auch das Bileamswunder als berechtigtes Glied ein.

Vor Allem übertreibe man dieses Wunder nicht, wie es öfters geschehen ist. Wenn es heißt: „da that der Herr der Eselin den Mund auf, und sie sprach zu Bileam: was hab ich dir gethan, daß du mich geschlagen hast nun drei Mal? — bin ich nicht deine Eselin, darauf du geritten hast zu deiner Zeit bis auf diesen Tag? habe ich auch je gepflegt dir also zu thun?" so ist einmal nicht gemeint, daß diese Eselin von nun an die Gabe der Rede gehabt habe, sondern nur, daß Gott ihr momentan den Mund aufthat, so daß sie den sinnlichen Schmerz, den sie unter der Mißhandlung Bileams fühlte, für dieses Eine Mal statt in thierischem Schreien, in articulirten Lauten, d. h. in Worten Luft machen konnte. Sodann ist wohl zu beachten: das, was die Eselin sagt, ist nur der Ausdruck ihrer sinnlichen Empfindung, nicht aber einer Vorstellung oder eines Vorstellungskreises, dessen ein Thier unfähig wäre. Ein Hausthier

weiß, daß es seinem Herrn dient, weiß, wie es dessen Zufriedenheit oder Mißfallen erregen kann, und hat auch, wenn es unschuldig mißhandelt wird, eine gewisse Vorstellung seiner Unschuld. Diese Vorstellung hatte auch jene Eselin. Nicht darin bestund also das Wunder, daß ihr Gott die Vernunft geschenkt hätte — dies wäre nicht bloß ein in der Schrift unerhörtes Wunder, sondern geradezu ein Abenteuer gewesen, — sondern nur darin, daß sie diesmal ihre natürliche Empfindung und Vorstellung auf eine für sie übernatürliche Weise ausdrücken darf. Sie war aber und blieb immer ein Thier, wurde auch gleich nachher wieder als Reitthier benützt. Wie Menschen über ihren natürlichen Zustand durch Einwirkung des Geistes Gottes hinaus und momentan auf die Stufe der höheren Geister versetzt werden können, daß sie Visionen in die obere Welt haben (s. o. S. 123), so kann auch eine Thierseele momentan der menschlichen nahe gerückt werden, daß sie derselben in ihrer Sprache sich verständlich macht, wenn Gott durch sie dem Menschen etwas zeigen, sie also zu einem momentanen Werkzeug seiner Offenbarung machen will. Oder sollte Gott nicht am Ende jede Kreatur hiezu benützen können? Hat er die Sprache einst einem Erdenkloß gegeben, als er den Menschen schuf, warum nicht auch momentan einem Thier? Man erwäge nur, daß die Thiere einen gewissen Grad von Vorstellung und Empfindung mit dem Menschen gemein haben, und daß der sogenannte Instinkt der Thiere eben auch eine vom Schöpfer in sie gelegte Fähigkeit ist, die dieser unter Umständen auch erhöhen kann, so fehlt hier der natürliche Anknüpfungspunkt für die übernatürliche Wirkung keineswegs.

Daß die Eselin den Engel vor Bileam sieht, wird uns einigermaßen aus der Thatsache erklärlich, daß die Thiere für viele Naturphänomene ein viel feineres und schärferes Vorgefühl haben als der Mensch, daß manche Thiere (z. B. Pferde) das sogenannte zweite Gesicht sehen und davor erschrecken, und so auch die Nähe übernatürlicher Wesen unter Umständen eher fühlen können als der Mensch. *) Eher kann der Umstand auffallen, daß Bileam über das Reden der Eselin keine Verwunderung äußert. Ob dies daher rührt, daß Bileam die Worte der Eselin nicht mit dem leib-

*) Vergl. Passavant, „Untersuch. über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen" 2. Aufl. S. 316 ff.

lichen, sondern nur mit dem innern geistigen Ohr vernahm (wonach der ganze Vorgang nur als innerlicher, von Bileam in der Ekstase erlebter gefaßt werden müßte), oder ob dies eine Wirkung der Erscheinung des Engels war, die den Bileam, ihm noch unbewußt, in den höheren Zustand versetzte, worin er den Sinn des (äußern) Vorgangs zu verstehen empfänglich gemacht wurde, während ein bloßes Erschrecken über das Außerordentliche ihn daran gehindert haben würde, darüber lassen wir die Ausleger streiten. Jedenfalls hat die Eselin durch außerordentliche göttliche Einwirkung auf eine für Bileam vernehmbare Weise geredet, auf was für eine Art er es nun auch vernommen haben mag. Doch dürfte 2 Petr. 2, 16 mehr für einen äußern Vorgang, ein lautes Reden und somit für ein leibliches Hören sprechen. — Hält man aber diesem Wunder entgegen, daß es ganz ohne Parallele in der Schrift wäre, so vergißt man 1 Mos. 3. So gut dort der böse Geist durch eine Schlange, so gewiß kann hier auch ein guter Geist durch ein Hausthier reden.

Die entscheidende Frage ist für uns aber diese: ist denn bei diesem Wunder auch ein heilsgeschichtlicher Zweck, eine sittlich-religiöse Bedeutung zu erkennen? Allerdings, und sie ist leicht zu sehen. Bileam, der heidnische Zauberer, repräsentirt eine grauenvolle Stufe der Versunkenheit in abergläubischen Naturdienst und zugleich der vermessenen Selbstüberhebung. Er vertraut seiner Sehergabe als seinem Eigenthum (24, 4. 16). Nun wird er blind, und zu seiner Beschämung erhält das Thier ein schärferes Gesicht denn er und sieht den Engel, während er ihn nicht sieht, damit er lerne, daß die Sehergabe Gottes freie Gnade, und daß selbst ein Thier fähiger zu höherer Erkenntniß ist, als ein unreiner, durch Lohnbegierde verblendeter Mensch. Er wird stumm und die Eselin gewissermaßen Prophetin an seiner Statt. Sie wird ihm vorgestellt als gehorsamer denn er selbst (22, 33). Wie Jesaja seinem Volke die Thiere zur Beschämung vorhält: „ein Ochse kennet seinen Herrn und ein Esel die Krippe seines Herrn, aber Israel kennet's nicht und mein Volk vernimmt's nicht" (1, 3; vergleiche Sprüch. 6, 6), so ist in diesem Vorfall, was Israel mit Worten gesagt wurde, dem verblendeten Heiden zu seiner tiefsten Beschämung mit der That vor Augen gestellt worden. Denn Gott spricht zu einem Jeden die Sprache, die er versteht, oder richtiger, die er verdient! Dies ist

die tiefe Bedeutung und der pädagogische Zweck dieses Wunders, die Demüthigung und Warnung des trotzigen Sehers. Er geht hin, Israel zu vernichten, und muß erkennen, daß er nicht einmal eine Eselin tödten kann (Vers 29); er will ein ganzes Volk verfluchen, und muß lernen, daß er nicht einmal ein Thier ungestraft mißhandeln darf; er will auf seine Sehergabe trotzen, und muß erfahren, daß Gott auch einer Eselin Augen und Mund mehr öffnen kann als ihm! — Unter diesen heiligen pädagogischen Gesichtspunkt stellt auch Petrus den Vorgang in obiger Stelle und bestätigt durch sein Zeugniß die Geschichtlichkeit desselben: „er hatte aber eine Strafe seiner Uebertretung, nämlich das stumme lastbare Thier redete mit Menschenstimme und wehrte des Propheten Thorheit".

Auch der allgemein sittliche und religiöse Zweck dieses Wunders wird durch Obiges klar. Wie der Herr dem gegenüber den Heiden auf seine Abstammung so stolzen Israel entgegenhält: „ich sage euch, Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken", so predigt uns dies Wunder, wenn wir unsrer natürlichen Geisteskraft und Sprache, die wir oft so verkehrt gebrauchen, oder unsrer göttlichen Offenbarung, die wir so leicht in die Ränke des Eigennutzes hineinzuziehen versucht sind, uns überheben und in allem Diesem nicht eine Gabe von oben erkennen wollen: ich sage euch, Gott kann unvernünftige Thiere weiter blicken und besser reden lassen, ja sie zu gehorsamern Werkzeugen von sich machen, als euch! Es predigt uns, wie Gott hört auch auf die stummen oder lauten Seufzer der unschuldig leidenden Thiere, und zeigt, in welcher Sprache sie viele Tausende ihrer Dränger und Treiber anreden und vor Gott anklagen würden, wenn es Gott gefiele, ihnen den Mund aufzuthun! — Thierschutzvereine könnten dieses Wunder verwerthen. —

Ein anderer schwerer Anstoß ist für Viele der Stillstand der Sonne unter Josua, Jos. 10, 12—14. Auch hier hat man sich wohl davor zu hüten, daß man die Schrift nicht etwas sagen läßt, was sie nicht sagt. Während die vereinigten fünf kananitischen Könige verfolgt und ihre Heere nicht bloß vom Schwert Israels, sondern noch mehr durch einen furchtbaren Hagel (schwerlich Aerolithen, sondern Schlossen in der Größe von Steinen, wie 2 Mos. 9, 24; Sir. 46, 6) vernichtet werden, fleht Josua zu dem Herrn und ruft: „Sonne, stehe still zu Gibeon

und Mond im Thal Ajalon! Da ſtand die Sonne und der Mond ſtille, bis daß ſich das Volk an ſeinen Feinden rächte". Daraus ableiten zu wollen, die Bibel lehre hier poſitiv, daß die Sonne ſich um die Erde bewege, iſt doch zu weit gegangen, da Joſua offenbar ſich einfach nach dem Augenſchein ausdrückt, wie wir auch von Sonnenauf- und Untergang reden, auch wenn wir überzeugt ſind, daß nicht die Sonne geht, ſondern die Erde*). Mag die Vorſtellung Joſua's hierüber geweſen ſein, welche ſie will, ſo will die Bibel doch nirgends und auch hier nicht aſtronomiſche Lehrſätze aufſtellen. Man ſtemple alſo eine allgemein gäng und gäbe Ausdrucksweiſe nicht zu einem Dogma der h. Schrift!

Da die Feinde dem ſüdweſtlich von Gibeon gelegenen Ajalon zu flohen, ſo befand ſich Joſua, als er jenen Ausſpruch that, ohne Zweifel weſtlich von Gibeon, und konnte die über Gibeon ſtehende Sonne gegen Oſten und den über dem Thal Ajalon ſtehenden Mond im fernen Weſten zugleich am Himmel ſehen. Was nun das Wunder ſelbſt betrifft, ſo ſind die Ausleger nicht einmal darüber einig, ob hier überhaupt ein Wunder vorliegt. Auch einige ſchriftgläubige Exegeten faſſen die Sache ſo, als hätte Joſua ſich nur erbeten, beim Sonnenlicht dieſes Tags und dem Mondlicht der Nacht die Vertilgnng des Feindes vollenden zu dürfen; das Ganze ſei nur eine poetiſche Ausdrucksweiſe, die von dem alten Heldenlied herrühre, das gleich darauf citirt wird (Vers 13): „iſt dies nicht geſchrieben im Buch des Frommen?" und zu der ſich ſowohl in der h. Schrift (Richt. 5, 20, vergl. Pſ. 18, 8 ff.), als bei arabiſchen Dichtern Parallelen finden. Es mag

*) Inzwiſchen ſei bemerkt, daß das von der Welt meiſt ohne nähere Prüfung als unumſtößliche Wahrheit angenommene Copernikaniſche Syſtem eben doch nur eine ſcharfſinnig durchgeführte Hypotheſe iſt, für die es wohl Wahrſcheinlichkeitsgründe, aber noch keinen zwingenden Beweis gibt, ja gegen die in alter und neurer Zeit (z. B. auch von Goethe) Bedenken erhoben wurden, da verſchiedene Thatſachen mit ihr nicht zu vereinigen ſind. Auch große Forſcher (A. v. Humboldt, K. v. Raumer, Gauß, Brandes u. A.) ſollen ernſte Zweifel über ſie gehegt haben, wenn ſie dieſelben auch aus Furcht vor der öffentlichen Meinung ſelten zu äußern wagten (Näheres ſ. Schöpffer „die Widerſprüche in der Aſtronomie" 1869 S. 3 ff.). Für unſre Stelle übrigens können wir dieſe ganze Frage, in der ein Urtheil abzugeben unſre Sache nicht iſt, auf ſich beruhen laſſen. —

dies exegetisch zulässig sein, wenn anders die folgenden Worte: „also stund die Sonne mitten am Himmel und verzog unterzugehen einen ganzen Tag; und war kein Tag diesem gleich, weder zuvor noch darnach, da der Herr der Stimme eines Mannes gehorchte; denn der Herr stritt für Israel“ noch zu dem Citat aus dem alten Dichter gehören, wie die meisten Ausleger annehmen. Indessen fragt sich, ob nicht eben auch das alte Heldenlied hier historisches berichten will; und es scheint, daß hauptsächlich das Ungeheure dieses Wunders, der Gedanke an die unabsehbaren Wirkungen, die es für die Erde und unser ganzes Planetensystem gehabt haben müßte, manchen Auslegern obigen Ausweg empfahl, bei welchem zwar die thatsächliche Schwierigkeit wegfällt, die des Wortlautes aber nicht, da die Beziehung des Sonnenstillstands etwa „auf eine Verdopplung der Kraft und Leistung der Israeliten und des Mondstillstandes auf den wunderbaren Hagel“ eine über jede poetische Licenz und Verständlichkeit hinausliegende Ausdrucksweise ergäbe *).

Es dürfte sich indeß sehr fragen, ob die Worte uns durchaus nöthigen, an eine allgemeine plötzliche Veränderung und großartige Störung im ganzen Sonnensystem und nicht vielmehr nur an ein locales Wunder zu denken, ob wir also nicht getrost den Worten die volle Bedeutung eines historischen Berichts und Faktums lassen können. Um was Josua bittet, ist nur das, daß es so lange Tag bleiben und die Nacht (der Mond) so lange abgehalten werden möge, bis er seinen Zweck, auf der Verfolgung die ganze Macht des Feindes zu vernichten, erreicht habe. Und das wurde ihm gewährt; die Sonne blieb fast einen ganzen Tag länger am Himmel stehen (Vers 13), d. h. es blieb um so viel länger hell in jenen Gegenden. Daß sich das Wunder auf die ganze Erde erstreckt habe, ist schon deßhalb unwahrscheinlich, weil es gegen alle Analogie in der Schrift wäre, daß Gott ein Wunder sich weiter erstrecken ließe, als es für den speciellen Heilszweck, dem es dient, nöthig ist. Hier handelt es sich um Gibeon und Ajalon. „Sonne, stehe still, zu Gibeon und Mond im Thal Ajalon!“ Auch wäre eine wunderbare Hemmung des Umschwungs der Erde um ihre Axe von den verheerendsten Folgen begleitet gewesen, die freilich Gott, der alle

*) Vergl. auch A. Vogel, „Sonne stehe still zu Gibeon!“ Berlin 1869.

Dinge im Himmel und auf Erden trägt, erhält und regiert, am Ende auch hätte abwenden können, deren Abwendung aber noch ein neues und größeres Wunder erfordert hätte, als die Hemmung ſelbſt war. Wir müſſen alſo das Wunder auf das für Joſua und Iſrael zur Verfolgung des Feindes nöthige Terrain beſchränken, oder etwa auch auf Paläſtina, und nehmen daher nicht, wie die Kirchenväter und die älteren Theologen, einen faktiſchen Sonnenſtillſtand, beziehungsweiſe Erdſtillſtand an (der das Wunder natürlich auf die ganze Erde ausdehnte), ſondern einen optiſchen, d. h. wir glauben, daß Gott auf das Gebet Joſuas auf wunderbare Weiſe in jenen Gegenden die Tageshelle erhielt, ſo daß Iſrael nach dem Augenſchein meinen mußte, die Sonne ſei am Himmel ſtehen geblieben, was nach der gewöhnlichen, populären Ausdrucksweiſe auch mit Recht geſagt werden konnte. Denn die Schrift redet überhaupt von den Dingen der ſichtbaren Welt eben nach dem Augenſchein.

Durch welches Mittel Gott dieſes längere Hellbleiben bewirkte, ob durch eine Nebenſonne oder ſonſt welche Lichtserſcheinung, das wiſſen wir nicht. Aber der, welcher am Anfang ſprach: es werde Licht, und von dem es heißt: „Tag und Nacht iſt dein, du macheſt, daß beide, Sonne und Geſtirn, ihren gewiſſen Lauf haben“ (Pſ. 74, 16), kann doch gewiß auch für einige Stunden an einem beſtimmten Ort Licht ſchaffen für beſondere und wichtige Zwecke, ohne daß dadurch die ganze Ordnung des Sonnenſyſtems, die allgemeinen Rotationsgeſetze der Himmelskörper aufgehoben werden.

Oder liegt, um auch hier nach unſrem alten Canon zu prüfen, da kein Heilszweck vor, der dieſem Wunder eine ſittlich religiöſe Bedeutung verleihen würde? Er liegt auf der Hand. Joſua ſieht die Hauptmacht der Feinde, die ihm das Land noch ſtreitig machen, vereinigt. Sie ſtürzen ſich in wilder Flucht nach dem Gebirge hin, und hätten da bald die feſten Städte erreichen können, wodurch ein langſamer Belagerungskrieg nöthig geworden und alle errungenen Vortheile preisgegeben worden wären. In dieſem Falle ließ ſich nach den früheren Vorgängen ein Wunder erwarten. Er ſieht auch an dem großen Hagel, der noch mehr Feinde niederwirft als das Schwert Iſraels, daß der Herr für ihn ſtreitet. So thut er die Bitte in jenem Glauben,

der Berge versetzt. Und der Herr gewährt sie nicht bloß darum, weil es der Hauptentscheidungsmoment war für die ganze Eroberung des Landes, sondern auch aus einem religiösen, hiebei wohl zu beachtenden Grund. Sonne und Mond waren die Hauptgottheiten in allen vorderasiatischen Religionen, und wurden von den Cananitern als Baal und Astharoth (Richt. 2, 13) verehrt. Wie nun früher den Aegyptern gegenüber durch allerlei Zeichen und Wunder, so mußte Gott jetzt auch dem Sonne anbetenden Canaan gegenüber, dessen mächtigste Fürsten hier versammelt waren (und vielleicht nach dem Ende des Tages verlangend zu Baal und Astharoth seufzten: Baal erhöre uns, eile dich unterzugehn!), sich als den Mächtigeren beweisen, der ein Gott ist Himmels und der Erde. Wie durch den Hagel die Menschen, so wurden durch das Hellbleiben des Tages die Götter der Cananiter gerichtet; es war ein Sieg des lebendigen Gottes über heidnische Abgötterei. Die Heiden sollten daraus erkennen, daß der Gott Israels im Stande ist, die ganze Creatur gegen seine Feinde zu bewaffnen, daß also aller Widerstand fruchtlos sei; und Israel das schon einmal in den Dienst des Baal Peor versunken war (4 Mos. 25, 3), und dem auch später die Götter Canaans so oft zum Fallstrick wurden (Richt. 2, 3), sollte dadurch vor dem cananitischen Aberglauben gewarnt und in seinem eigenen Glauben bestärkt werden. Daher heißt es: „und Josua sprach vor gegenwärtigem Israel". Das ganze Volk mußte hier Zeuge sein. Das war die tiefe Bedeutung und der heilige Zweck dieses Wunders, das aber nicht einmal ganz vereinzelt in der Schrift ist. Eine Parallele dazu bildet das Rückwärtsgehen des Schattens am Zeiger der Sonnenuhr des Königs Ahas um 10 Stufen auf das Gebet des Jesaja 2 Kön. 20, 9—11, das auch ohne allgemeine Störung des Sonnensystems geschah, und wodurch dem kranken und von den Assyrern hart bedrängten Könige gezeigt werden sollte, daß der Herr bereit ist, zur Errettung seines Volkes das Außerordentlichste zu thun. Ferner der Stein der Weisen vom Morgenland und die dreistündige Finsterniß, während Christus am Kreuze hieng, sowie die noch für die Endzeit geweissagten Wunderzeichen am Himmel. —

Auch an der Himmelfahrt des Elia 2 Kön. 2, 1 ff.

haben ſich ſchon Viele geſtoßen. Damit iſt nicht bloß die Hinwegnahme Henoch's durch Gott (1 Moſ. 5, 24; Hebr. 11, 5) und die Himmelfahrt Chriſti, ſondern auch die Verklärung Chriſti Matth. 17, bei der Elia in verklärter Geſtalt erſcheint, zu vergleichen. So gewiß die Letztern Thatſachen ſind, ſo gewiß gibt es keinen zwingenden Grund, an der Geſchichtlichkeit von 2 Kön. 2 zu zweifeln. Schon die angelegentliche, vergebliche Nachforſchung nach Elia's Leib beſtätigt die Thatſache ſeiner Himmelfahrt (Vers 16 ff.). — Dieſes Wunder iſt zunächſt ein thatſächlicher Beleg zu der Wahrheit, daß die Engel „dienſtbare Geiſter ſind, ausgeſandt zum Dienſte um Derer willen, die ererben ſollen die Seligkeit" (Hebr. 1, 14). Denn der Feuerwagen und die Feuerroſſe, die Eliſa ſieht, damit er erkenne, daß Elia nicht geſtorben, ſondern ohne Tod in die Verklärung entrückt ſei, und die auch 2 Kön. 6, 17 erwähnt ſind, hängen mit der Lichtsnatur der Engel zuſammen, denen Gott, als ſeinen Boten, nach Hebr. 1, 7 (Pſ. 104, 4) die Schnelligkeit der Winde und die Kraft der Feuerflammen gibt. Auch iſt zu beachten, daß dieſer übernatürlichen Erſcheinung ein natürlicher Anknüpfungspunkt nicht fehlt, nämlich im Sturm und Gewitter: „Da der Herr wollte Elia im Wetter gen Himmel holen" (Vers 1). Und wie paſſend muß uns dieſe Art der Entrückung erſcheinen, wenn wir an das ganze außerordentliche Leben und Wirken dieſes gewaltigen Mannes denken! Für dieſen geiſtlichen Kriegshelden ohne Gleichen, für dieſen Feuergeiſt, der „hervorbrach wie ein Feuer, und deſſen Wort brannte, wie eine Fackel" (Sir. 48, 1), mußte ein feuriger Streitwagen das Sinnbild ſeines Siegeszugs in den Himmel ſein. Und wenn nach der Schrift der Wiederherſteller und der Vollender des Geſetzes, Elia und Chriſtus, gen Himmel fahren, welch ſchönen paſſenden Contraſt bildet dieſes im Wetter gen Himmel Fahren des Elia zu der Himmelfahrt des ſanft und ſegnend emporſchwebenden Chriſtus! Es iſt derſelbe Unterſchied, wie zwiſchen der Geſetzgebung auf dem Sinai mit ihren Donnern und Blitzen und dem ſanften Niederſäuſeln göttlicher Lebensworte in der Bergpredigt. Elia geht mit der noch ungewiſſen Zuſage (Vers 10), daß ſein Geiſt kommen werde auf den Einen Nachfolger, Eliſa; Chriſtus mit der beſtimmten Verheißung der Ausgießung des h. Geiſtes auf alle die Seinen. Elia in einem Vehikel, Chriſtus in ſelbſteigener Kraft.

Die Hauptfrage bleibt indeß die nach der innern Möglichkeit dieſes Wunders. Kann ein ſündiger, ſterblicher Menſch ſo plötzlich in den Verklärungszuſtand übergehen? Ich antworte, warum nicht, wenn in ihm die Macht der Sünde und des Todes durch ein außerordentliches Maß von göttlichem Geiſt und deſſen heiligende Einflüſſe ſchon bei Leibesleben innerlich gebrochen iſt? Das war der innere Grund, weßhalb Henoch von Gott plötzlich hinweggerückt werden konnte; „er blieb in einem göttlichen Leben 300 Jahre“ (1 Moſ. 5, 22); wie gründlich konnte in dieſer langen Zeit die Macht der Sünde in ihm gebrochen werden! Und darauf beruht auch die innere Möglichkeit der Himmelfahrt des Elia. Sie tritt nicht unvorbereitet ein. Sein ganzes außerordentliches Leben und Wirken, ſein heiliger Feuereifer für die Sache des Herrn war Eine lange Vorbereitung darauf. Vergegenwärtigen Sie ſich den Mann, der von ſich ſagen konnte: „ich ſtehe vor dem Herrn, dem Gott Iſrael“ (1 Kön. 17, 1), der, wie wir ſahen, ſo voll Geiſt war, daß er „hervorbrach wie ein Feuer und ſein Wort brannte wie eine Fackel“, — der mit einem Gebet den Himmel zuſchließt, daß es nicht regnet drei Jahre und ſechs Monden, und mit einem andern ihn aufſchließt, daß der Regen zurückkehrt (Jak. 5, 17—18; 1 Kön. 18), — der auf ſein Wort Feuer vom Himmel fallen läßt bald zum Segen (1 Kön. 18, 38), bald zum Gericht (2 Kön. 1, 10. 12), — der durch ſein Gebet einen Todten in's Leben zurückruft (1 Kön. 17, 17 ff.), — der von einem Engel geſpeist 40 Tage und 40 Nächte durch die Wüſte wandert ohne weitere Nahrung (1 Kön. 19, 8), — dem der Herr ſelbſt erſcheint und in ſtillem ſanftem Säuſeln naht, — der den Jordan theilt, daß ihm das Waſſer, wie früher das Feuer, gehorſam iſt, — der ſagen kann: bitte, was ich dir thun ſoll, als könnte er über die Schätze des Himmels verfügen, und der dadurch, daß er wünſcht, Niemand möchte Zeuge ſein von der hohen Gnade, die ihm bevorſtund (2 Kön. 2, 4. 6), auch einen Beweis ſeines tief demüthigen, keuſchen Gemüthes gab; — hat dieſer Kraftmenſch, dieſer kühne Gottesſtreiter voll glühenden Eifers, der einſam den Kampf aufnimmt gegen ein ſchon zur Staatsreligion gewordenes Heidenthum, hat er unter ſolchen Umſtänden und Erfahrungen nicht zu einer außerordentlichen Höhe eines heiligen Lebens in der innigſten Gemeinſchaft mit Gott heranreifen müſſen? Wenn

ſo viele Zeichen und Wunder durch ihn geſchahen, konnte nicht ſchließlich auch eines an ihm geſchehen? Paßt nicht zu dieſem außergewöhnlichen Leben und Wirken auch ein außergewöhnliches Ende? Ja erſcheint uns letzteres nach allem dem nicht faſt als naturgemäßer und nothwendiger Abſchluß dieſes Lebens, auf den Elia noch überdies vorbereitet war durch eine Offenbarung des Herrn (2 Kön. 2, 2 ff.)?

Wir haben in der That hier Gründe genug zum Glauben, daß Elia dem Todeslos entnommen werden konnte. In ihm war die Macht der Sünde und des Todes durch die Gnade Gottes ſchon in ſo hohem Grad überwunden, ſein Leib von göttlichen Geiſteskräften ſo außergewöhnlich durchdrungen, daß er unmittelbar in den Verklärungszuſtand übergehen, und, wie Paulus ſich wünſcht, „nicht entkleidet, ſondern überkleidet werden konnte, auf daß das Sterbliche verſchlungen würde von dem Leben“ (2 Kor. 5, 4). Dieſer Uebergang geſchah während der Auffahrt vermittelſt der Feuerkräfte, die ihn von hinnen nahmen. Daß er ſich ſo ſchnell vollzog, kann nur dem auffallen, der der Wirkſamkeit Gottes und ſeines Geiſtes ein Zeitmaß vorſchreiben will. Wir ſehen ja auch ſonſt, daß der Geiſt Gottes ſein Heiligungswerk an einem Gläubigen gerade in ſeiner Todesſtunde oder ſeinem letzten Leiden außerordentlich raſch zu vollenden pflegt. Dabei entfällt dem Elia der Mantel, als Zeichen der Uebergabe des Prophetenamtes an den ihn aufhebenden Eliſa, und zugleich wie ein letztes Stück irdiſcher Unvollkommenheit, die er nun ganz hinter ſich läßt, — ein prophetiſcher Hinweis darauf, daß bei jeder zur Herrlichkeit eingehenden Seele der befleckte Rock des Fleiſches mit allen Sünden und Unreinigkeiten zurückbleiben muß; denn „Fleiſch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben, auch wird das Verwesliche nicht erben das Unverwesliche“ (1 Kor. 15, 50).

Die allgemein religiöſe und heilsgeſchichtliche Bedeutung dieſes Wunders endlich erhellt von ſelbſt. Dieſem im Kampfe für Gottes Sache verbrachten Leben des Elia mußte Gott zur Rechtfertigung und Beſtätigung ſeines heiligen Eifers ein ihn vor allem Volke hoch ehrendes Siegel aufdrücken und durch dieſe unmittelbare Entrückung in die Herrlichkeit die Krone aufſetzen. Elia wird dadurch in dem über das ſelige Fortleben nach dem Tode ſonſt nicht vielen Aufſchluß gebenden alten Bunde ein le-

bendiger Zeuge der persönlichen ewigen Fortdauer und des Gnadenlohns der treuen Knechte des Herrn im Jenseits, was namentlich für jene Prophetenschüler 2 Kön. 2 zu wissen wichtig war; er wird ein Vorbild der Himmelfahrt Christi, der einstigen Auferstehung und Verklärung. Es sollte an ihm, wie an Henochs Entrückung, uns gezeigt werden, was des Menschen Los gewesen wäre ohne die Sünde; und er sollte namentlich auch ein Vorläufer derer werden, die einst nicht entschlafen, sondern verwandelt werden, d. h. ohne Tod in den Verklärungszustand übergehen sollen (1 Kor. 15, 51 ff.; 1 Thess. 4, 17). Auch bei ihnen wird das gottinnige Glaubens- und Geistes-Leben den innern Anknüpfungspunkt bilden für die auf sie niederrauschenden göttlichen Verklärungskräfte. Denn wo durch die heiligenden Einflüsse der Gnade und des Geistes Gottes Sünde und Tod schon vorher im Wesentlichen den Todesstoß empfangen haben, hört der leibliche Tod auf, unumgänglich nothwendig zu sein. —

Was endlich noch Jona im Bauch des Walfisches betrifft, so will ich Ihnen zwar jenen Glauben gewiß nicht zumuthen, den einst eine Bäuerin zeigte, die kühnlich erklärte, „sie würde es sogar glauben, wenn es auch umgekehrt hieße, Jona habe den Walfisch verschluckt"; aber ich möchte Ihnen wenigstens Einiges zu bedenken geben, ehe Sie vor diesem Seeungeheuer die Flucht ergreifen, wie dies auch manche gläubige Ausleger thun. Sie wollen den Fisch typisch als einen nicht näher zu erforschenden Ort göttlicher Bewahrung vorstellen, wodurch aber eine ziemliche Unklarheit in die ganze Erzählung kommt. Warum sollte denn dieser Ort gerade ein „Fisch" und „Leib des Fisches" heißen, wenn gesagt ist: „aber der Herr verschaffte einen großen Fisch, Jona zu verschlingen; und Jona war im Leib des Fisches drei Tage und drei Nächte" (Jon. 2, 1)? Und müßte dann nicht auch der Meeressturm, das Schiff und was drauf geschah, am Ende in lauter Bilder aufgelöst werden? —

Aber nöthigen uns denn nicht zwingende Gründe, an der buchstäblichen Geschichtlichkeit dieser Erzählung zu zweifeln? Ich glaube nicht. Man hat gesagt, bei einem Walfisch sei das Verschlungenwerden und Lebendigbleiben eines Menschen schon aus physiologischen Gründen unmöglich. Ganz richtig. Seine Speiseröhre ist nur 7 Zoll weit, so daß er nur kleine Körper ver-

schlingen kann. Aber wo steht denn, daß es gerade ein Walfisch war? Es heißt nur, der Herr habe einen großen Fisch verschafft, und auch in der Stelle Matth. 12, 40 bezeichnet das griechische Wort (κῆτος) jedes große Seeungeheuer. Es kann also irgend ein Riesenfisch gewesen sein. Und daß es solche gibt, die im Stande sind, ganze Menschen unzermalmt zu verschlingen, wird nicht zu leugnen sein. Man denke an den im mittelländischen Meere häufigen Riesenhaifisch oder Menschenhai, der (nach Cuvier, Voigt, Oken u. A.) bis 25 Fuß lang wird und ganze Menschen verschlingen kann, oder an den noch viel größeren Pottfisch. Ist dieser auch heute im Mittelmeer sehr selten, so bedenke man, daß das zu Jona's Zeit (800 vor Christus), wo die jetzt so belebte Schifffahrt solche Ungeheuer noch weniger verscheucht hatte, anders gewesen sein kann. Indessen wurde doch schon in Frankreich und auch einmal in Spanien ein solcher Pottfisch durch die Fluth an's Land geworfen. Im Leib des Letztern fand man zwei todte Soldaten. Es kam aber auch schon im Jahre 1758 der Fall vor, daß ein von einer Fregatte über Bord gefallener Matrose von einem Hai verschlungen, und als auf diesen sofort eine Kanone losgebrannt ward, von ihm lebendig wieder ausgespieen und nur wenig versehrt gerettet wurde *). Von einer physiologischen Unmöglichkeit sollte man hienach nicht mehr reden. Hält man aber in Anbetracht der Gefräßigkeit dieser Raubfische unsern Fall für sehr unwahrscheinlich, so ist zu bemerken, daß der, dessen Hand den Rachen der Löwen zuhielt, daß sie Daniel nicht antasten durften, auch wohl stark genug sein dürfte, Einen vor den Zähnen eines Fisches zu behüten und in dessen Leib einige Zeit lebendig zu erhalten (nach hebräischem Sprachgebrauch nicht nothwendig drei volle Tage, sondern so, daß er am dritten Tage wieder ausgespieen ward).

Für die geschichtliche Wahrheit dieses Wunders bürgen uns aber noch besonders zwei Umstände. Einmal das doppelte Zeugniß des Herrn Matth. 12, 40: „denn gleich wie Jonas war drei Tage und drei Nächte in des Walfisches (d. h. Seeungeheuers) Bauch, also wird des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte mitten in der Erde sein"; und 16, 4: „es soll ihr

*) Vergl. Müller, vollständ. Natursystem des C. v. Linne III. S. 268 und Oken Thierreich III. S. 55 ff.

kein Zeichen gegeben werden, denn das Zeichen des Propheten Jonas". Und ſodann ein indirekter Grund, den man ſeither nicht genug würdigte, der aber ſicherlich dazu beiträgt, jenes Wunder wahrſcheinlich zu machen: der merkwürdige *Erfolg der Predigt des Jona in Ninive* (Jon. 3, 5 ff.). Verſetzen Sie ſich in die Umſtände! Das Maß der Sünden Ninive's iſt nahezu voll; ihr Gericht ſteht vor der Thüre (Jon. 1, 2). Gott möchte aber ihrer gern ſchonen, wenn ſie Buße thäte. Durch wen ſoll ſie nun Gott hiezu auffordern? War für die große heidniſche Weltſtadt das einfache Zeugniß eines unbekannten ausländiſchen Bußpredigers, in 40 Tagen werde die Stadt untergehen, gewichtig und bedeutſam genug, um darauf zu achten? Wie wunderbar weiſe bereitet ſich nun Gott das rechte Werkzeug für dieſe große Aufgabe! Er läßt den Ungehorſam, die Flucht Jona's zu, damit auch hier in der Sünde des Menſchen die göttliche Weisheit triumphire. Denn nun nachdem Jona zur Strafe einem ſchauervollen Tod hatte in's Antlitz blicken müſſen, ja lebendig in's Grab, aber auch auf ſein bußfertiges Flehen wieder daraus hervorgeführt worden, war, nun nachdem er Gottes ſtrafende Hand wie Gottes rettenden Arm an ſich ſelbſt gefühlt hatte, nun konnte er aus eigenſter perſönlicher Erfahrung vor dem fremden Volk und König trefflich zeugen von dem heiligen Richter, der den Sünder zu finden und ſeine Schuld an's Licht zu ziehen weiß (1, 7 ff.). Ich frage, *mußte Ninive den Prediger, an welchem ein ſo unerhörtes Wunder geſchehen war, nicht weit eher zu hören geneigt ſein, als ſonſt einen?* Da brauchte es nicht vieler Worte (3, 4). Er ſelbſt war eine lebendige Predigt, „*ein Zeichen* für die Niniviten" Luk. 11, 30, ſeine wunderbare Errettung ein Unterpfand ſeiner Glaubwürdigkeit, ſeine ganze Geſchichte eine laute ernſte Mahnung, wohin der Ungehorſam gegen Gott führt. Da und da allein, unter Vorausſetzung dieſes Wunders, wird der ſchnelle Erfolg ſeiner Predigt in der fremden Weltſtadt (3, 5 ff.) begreiflich.

Und damit hat ſich uns auch ſchon der heilsgeſchichtliche Zweck dieſes Wunders gezeigt. Seine tiefe religiöſe Bedeutung geht uns aber erſt aus jenen Worten Chriſti auf. Die Aufgabe und das Wunderſchickſal des Jona *war ein Vorbild auf Chriſtus und ſeinen Tod*. Seine ganze Miſſion iſt eine Thatſache von tief ſymboliſcher Bedeutung. In ſeiner Flucht verräth

er eine Gesinnung, die der Heidenwelt die göttliche Barmherzigkeit (welche den Untergang Ninive's abwenden will) mißgönnt Kap. 4, 2, und darin spiegelt sich die Gesinnung des auf seine Erwählung so stolzen Israels gegen die Heiden. In seiner Strafe hat er die Verstoßung von Gottes Angesicht vorzubilden, die sein Volk durch seinen hartnäckigen Ungehorsam gegen Gottes Ruf sich zuziehen wird. Seine Errettung soll die Thatsache voraus darstellen, daß das ungehorsame Volk, so es sich bekehrt, auch aus dem Untergang durch Gottes Wundermacht zu neuem Leben erweckt werden kann. Seine Sendung nach Ninive soll Israel über die Stellung der Heiden zum Reich Gottes aufklären, und endlich die Buße und Verschonung Ninive's die Aufnahme der auf Gottes Wort achtenden Heiden in die Gemeinschaft des Heils vorbilden, das zu ihnen „von den Juden kommen sollte" (Joh. 4, 22). Ja auch sein nachheriger Verdruß über die Verschonung Ninive's bildet die Gesinnung ab, die nachher Israel an den Tag legte, als das Reich Gottes von ihm genommen und den Heiden gegeben ward.

So muß also Jona durchweg der Idee dienen, daß die Predigt der Buße und das Heil von den unbußfertigen Israeliten zu den bußfertigen Heiden gebracht werden solle. Dieser Rathschluß Gottes ward durch Christus verwirklicht. Und wie nun die Predigt des Jona unter den Heiden vorbereitet wurde durch sein dreitägiges Verweilen im Bauch des Fisches, so wurde die Predigt des Evangeliums unter den Heiden möglich gemacht durch Christi dreitägiges Verweilen im Bauch der Erde, im Grab und Todtenreich. Jona versinkt im Abgrund des Meeres, und ist erst als ein aus dem Grab Gekommener tüchtig zu seinem Beruf unter den Heiden; Christus versinkt im Abgrund der Erde, in der Sünde der Welt und ihrem Gericht, um als Auferstandener Leben und Heil allen Völkern bringen zu können. „Es sei denn, daß das Waizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt's alleine; wo es aber erstirbt, so bringet's viele Früchte" (Joh. 12, 24). Wie der Fisch nicht den Jona, so konnte das Grab nicht Christum behalten. — Damit gewinnt zugleich dieses Wunder eine allgemein religiöse Bedeutung. Der Fisch ist für Jona dasselbe, was der Mutterleib für das ungeborne Kind, der Mutterschoß der Erde für die Todten, scheinbar ein Ort der Finsterniß und des Todes, in Wahrheit ein Ort der Bewahrung und Zubereitung für ein neues vollkommeneres Leben im Lichte. —

Diese Beispiele mögen genügen. Sie können daraus ersehen, daß wenn man sich nur die Mühe nimmt, die einzelnen Wunder im Zusammenhang der ganzen Heilsgeschichte zu betrachten, das Anstößige und Unbegreifliche daran bald zu schwinden beginnt, bis zuletzt aus diesen ursprünglich als Dunkelheiten erschienenen und vielleicht ängstlich gemiedenen oder gröblich verspotteten Stücken der h. Schrift geradezu Lichtpunkte werden, die zum Verständniß des ganzen göttlichen Welt- und Heilsplanes unendlich viel beitragen, ja unerläßlich sind. —

Wir dürfen aber nicht schließen, ohne noch einen Einwurf in's Auge gefaßt zu haben, den man sehr häufig gegen das Wunder erhebt, weil er unter allen der am Nächsten liegende ist: warum geschehen denn jetzt keine Wunder mehr? Dies führt uns noch zu einer kurzen Erörterung der Frage nach der Fortdauer der Wunder in der Gegenwart.

4. Die Frage nach der Fortdauer der Wunder.

Wenn die Wunder, wie wir sahen, eine Aufhebung nicht der Weltordnung, sondern der Weltunordnung sind, warum finden wir sie denn nicht überall, wo noch Noth und Tod herrscht? Sünde und Uebel ist ja heute noch da, Elend und Unordnung gibts ja noch so viel in der Welt, warum greift Gott nicht fort und fort wunderbar ein, dem Allem abzuhelfen und die ursprüngliche Ordnung herzustellen?

Darauf antworten wir zunächst: sind denn die Wunder im engern Sinn das einzige Mittel, wodurch Gott der Sünde und dem Uebel entgegenwirkt? Geschieht dies nicht in erster Linie durch sein Wort und seinen Geist, durch ein innerliches geistiges Walten und Wirken? Und dies hat doch heute nicht aufgehört. Die Sünde ist freilich noch da; aber Christus, die große Abhilfe des ganzen Weltschadens, ist auch noch da und wird und wirkt immer mächtiger und umfassender. Braucht's da überhaupt immer neue Wunder, wenn die alten noch immer lebendig fortwirken? Man hüte sich doch vor eitler Wundersucht! Da gilt gewiß das demüthige Wort Luther's: „Die Welt gaffet immer nach Wunderzeichen und siehet auch am hohen Himmel vielmals einen weißen Hund für einen Bäckerknecht an, und glaubet gerne den Gesichten; die Gläubigen halten sich zum Wort und bewahren dasselbige.

Ich habe meinen Gott sehr oft gebeten, er wolle mich kein Gesicht oder Wunder sehen oder nicht in Träumen berichten lassen; denn ich habe genug am Wort zu lernen."

Wir können indeß die Voraussetzung, daß heute gar keine Wunder mehr geschehen, nicht ohne Weiteres zugeben, und müssen die Frage nach der Fortdauer der Wunder bis auf unsre Zeit noch näher in's Auge fassen.

Vor Allem ist zuzugeben, daß die Wunder in unsrer Zeit zurückgetreten sind, mögen sie nun ganz oder fast ganz aufgehört haben. In einer Wunderperiode wie zu Mosis oder Christi Zeit leben wir nicht. Lassen sich aber hiefür keine Gründe finden? Wir haben oben erkannt, daß die Wunder zur göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts gehören. Daß von einem pädagogischen Mittel aber zu verschiedenen Zeiten verschiedene Anwendung gemacht wird, läßt sich zum Voraus begreifen. So wenig das sceptrum magistri für alle Altersstufen paßt, so wenig der Wunderstab Mosis für alle Zeiten. Daraus aber, daß ein Erziehungsmittel in einer bestimmten Zeit nicht angewandt wird, darf durchaus nicht geschlossen werden, daß es überhaupt nie angewandt worden sei. Der obige Blick auf die Geschichte des Wunders hat uns gezeigt, daß nach der h. Schrift die Wunder in gewissen Perioden stark hervor-, in andern zurücktreten, und daß die ersteren immer entscheidende Wendepunkte sind, in welchen das Reich Gottes wieder einen wichtigen Schritt vorwärts thun und nun den Menschen darüber die Augen geöffnet werden sollen. Wenn denn der jüngst vergangenen und gegenwärtigen Zeit im Vergleich zu manchen früheren keine so epochemachende Bedeutung zukommt, wenn sie mehr den Charakter einer Zwischenzeit trägt, in der die zu erwartenden größeren Ereignisse im Reiche Gottes sich vorbereiten, so ist's nur der bisherigen Ordnung gemäß, wenn wir wenig oder keine Wunder darin finden.

Die apostolische Zeit als kirchengründende Epoche bedurfte der Wunder; die jetzige kirchenerhaltende Zeit bedarf ihrer nicht mehr in demselben Grade. Hatte jene als Unterstützungsmittel ihres Glaubens die Wunder, so haben wir als ein solches das Zeugniß der Geschichte; wir haben die weltgeschichtlichen und welterneuernden Wirkungen der Worte und Thaten Christi, den weltüberwindenden und überdauernden Bestand der Kirche Christi und darin die Erfüllung eines großen Theils der Weissagungen

Christi und der Propheten vor uns. Das ist bei den fortdauernden innern Wirkungen des Wortes und Geistes Christi eine genügende äußere Stütze des Glaubens. — In der letzten, kirchenvollendenden Epoche dagegen wird die Kirche zum letzten Entscheidungskampf mit den Mächten der Finsterniß wieder des wunderbaren Eingreifens ihres erhöhten Herrn bedürfen, und für diese Zeit sind denn auch Zeichen und Wunder von der Schrift wieder in Aussicht gestellt. —

Unsre Zeit ist indessen auch eine kirchengründende. Das Werk der Mission wird, wenigstens dem äußern Umfang nach, großartiger als je betrieben. Auf diesem Gebiet sollte also nach obigem Canon das Wunder nicht ganz fehlen. Und da fehlt es in der That nicht ganz. Wir können deßhalb den Satz, daß heute keine Wunder mehr geschehen, auch nicht völlig zugeben. In der neueren Missionsgeschichte findet sich manche wunderbare Begebenheit, die unverkennbar an die apostolische Zeit erinnert. In der Heidenwelt sind ja heute noch ähnliche Hindernisse wie in der apostolischen Zeit zu überwinden, und ähnliche thatsächliche Bekräftigungen des Worts gegenüber dem Stumpfsinn der Menschen nöthig. Da lassen sich also Wunder erwarten. Lesen Sie z. B. die Geschichte von Hans Egede, dem ersten evangelischen Missionar in Grönland. Er hatte den Eskimos, da er ihrer Sprache noch nicht völlig mächtig war, in Bildern die Wunderthaten Christi vor Augen gestellt. Die Zuhörer, die, ähnlich Vielen zur Zeit Christi, nur für leibliche Hilfe Sinn und Verstand hatten, drängen ihn, die Macht dieses Weltheilandes auch an ihren Kranken zu beweisen. Unter viel Seufzen und Gebet wagt er's, legt Einigen die Hände auf, und betet über ihnen, und siehe da! er macht sie im Namen Jesu Christi gesund. Diesem stumpfen, tief versunkenen Geschlechte konnte der Herr mit bloß geistigen Mitteln sich nicht deutlich genug offenbaren, da brauchte es auch leibliche Zeichen. In solchen Fällen und solchen Menschen gegenüber mag auch sonst bei dem Werk der Evangelisation unter andern Völkern und in andern Zeiten das Wunder nicht ganz gefehlt haben, und daher in den alten Legenden nicht ohne Weiteres alles Wunderbare in's Gebiet der Dichtung zu verweisen sein, mit so großer Vorsicht man auch hier die Berichte aufzunehmen hat.

Oder ich kann Sie auf jene herrnhutischen Missionare,

Spangenberg und Zeisberger hinweisen. Auf dem Weg zu Indianerstämmen kommen sie in den endlosen Wäldern und Wildnissen Nordamerikas von Hunger gequält, müde und matt an einen Bach. Da bittet Spangenberg den Gefährten, das Fischergeräthe zu nehmen. Er thut es ohne Hoffnung; denn das Wasser war klar und seicht und in jener Jahreszeit hielten sich die Fische im tiefen Wasser auf. Aber auf die Glaubenszuversicht Spangenbergs hin wirft er aus Gehorsam das Netz aus, — und siehe da! der wunderbare Fischzug des Petrus wiederholt sich. Nach wenigen Minuten erblickt er eine Menge großer Fische in seinem Netze! —

Auch die Missionsgeschichte der Gegenwart liefert manche Parallele hiezu. Auf einer rheinischen Missionsstation in Südafrika sah 1858 ein geförderter eingeborner Christ einst einen alten Freund, der an beiden Beinen lahm geworden war. Ein besonderes Gefühl von Glaubenszuversicht durchdringt ihn, er geht in's Gebüsch, um zu beten, und dann gerade auf den Krüppel zu mit den Worten: „derselbe Jesus, der die Lahmen hat wandeln lassen, kann es noch — ich sage Dir im Namen Jesu: stehe auf und wandle!" Und der Lahme glaubt's, richtet sich an seinem Stocke auf und wandelt zum Staunen Aller, die ihn kannten (s. das Leben Kleinschmidt's, Barmen 1866 S. 58 ff.).

An der Wahrheit solcher Berichte, an die noch vieles Aehnliche angereiht werden könnte, zu zweifeln haben wir in Anbetracht des nüchternen und gewissenhaften Charakters solcher Glaubensboten kein gegründetes Recht. — Wer es aber dennoch wollte, dem können wir ein bis auf die Gegenwart fortdauerndes lebendiges Wunder der Geschichte zeigen in — Israel, dem Volk, das in seiner Fortexistenz bis heute, in der Erhaltung seiner nationalen Charaktereigenthümlichkeiten durch die Jahrtausende hindurch trotz aller Zerstreuung und Unterdrückung eine so beispiellose Erscheinung bleibt, daß wir sie ohne besondere vorsehungsvolle Veranstaltungen Gottes und seine stets eingreifende und bewahrende Hand uns nicht zu erklären vermögen. Denn wo ist ein Volk, über das solche Gerichte ergangen und das doch nicht zu Grunde gegangen wäre?

Zu einzelnen wunderbaren Errettungen Israels aber fehlen auch aus neuerer Zeit Parallelen nicht ganz. Vergleichen Sie damit das Israel der Alpen, die Geschichte der Waldenser.

Leben Sie die Geschichte der Belagerung der Bergfeste La Balsille, wie das kleine Häuflein, von einem französisch-sardinischen Heer einen ganzen Sommer hindurch eingeschlossen, einem sichern Hungertod ergegen [illegible], da der Feind alle Ausgänge des Thals besetzt hielt, wie es mitten im Winter auf die schneebedeckten Felder geht, die nicht betreten gerettet werden können, und siehe, da steht unter der hohen Schneedecke die ganze Sommerfrucht noch unbeschädigt! Leben Sie, wie im folgenden Frühjahr unter den Kanonen des Feindes eine Brustwehr der kleinen Festung um die andere fällt, bis auch die letzte Verschanzung demolirt ist, wie sie nun mehr dem grimmigsten Feind gegenüber stehen und nur noch zum Herrn der Heerschaaren schreien können, und wie da in der dritten Nacht plötzlich eine Nebelwolke das Thal herunterzieht und sie in so dichte Finsterniß einhüllt, daß sie mitten zwischen den Feinden unentdeckt an den Felsen hinabklettern und entfliehen können. Das geschah am 13. Mai des Jahres 1690. — Erinnert das nicht an den Gott, der einst Israel so wunderbar speiste und mit der Wolkensäule gegen das Heer Pharaos deckte? *)

Oder welche wunderbare Rettung in den drohendsten Gefahren hat nicht das Missionsschiff Harmony, das alljährlich die Stationen auf der Labradorküste zu besuchen und mit Lebensmitteln zu versehen hat, schon erfahren! Vor einigen Jahren trieb ein Eisberg in raschem Lauf gerade auf das Schiff zu; noch wenig Augenblicke, und der Zusammenstoß erfolgt, der das Schiff unfehlbar zertrümmern muß. Da, als der Koloß noch einen einzigen Schuh vom Schiff entfernt ist, hält er plötzlich an und treibt wieder weg. Ich habe die Bestätigung dieses Vorfalls, den die ganze Bemannung des Schiffs für ein Wunder erklärte, aus dem Mund des Kapitäns selbst gehört. — Dergleichen Fälle, die namentlich aus dem Kapitel der wunderbaren Kindererrettungen

*) Fast noch wunderbarer sind einzelne aus Südafrika berichtete Errettungen, da auf siegreich vordringende Feinde, die eben an ein Missionshaus Feuer anlegen wollen, plötzlich „der Schrecken Gottes“ fällt, daß der Sieg sich in eilige Flucht verwandelt und Freund und Feind bekennen muß, Gott habe für die Seinen gestritten. Vergl. Kleinschmidt a. a. O. S. 73 ff. S. 77 mit Ps. 34, 8 und 2 Kön. 7, 6 ff. — Und Burkhardt, Miss. Biblioth. Ergänzungsh. II. Afrika 1868 S. 125.

ins Unendliche vermehrt werden könnten, gehören übrigens zu den Wundern im weitern Sinn. —

Aber auch außerhalb der Missionsgeschichte fehlen, namentlich auf dem Gebiet der Krankenheilungen und Gebetswunder, wenigstens Anklänge an die apostolische Zeit nicht. Sie Alle wissen, wie einst Luther in Weimar am Bette des sterbenden Melanchthons mit aller Glaubenskraft im Gebet mit Gott rang, dann in fester Zuversicht zu dem Kranken trat, der sich selbst schon auf dem letzten Gang fühlte, seine Hand faßte und sprach: „seid getrost, Philippe, ihr werdet nicht sterben," und wie dieser von Stund an wieder auflebte. — Johann Albrecht Bengel, bekanntlich der größte Ausleger der h. Schrift im vorigen Jahrhundert, erzählt in seinem Gnomon von einem zwanzigjährigen contracten Mädchen in Leonberg (bei Stuttgart), die durch einen Glaubensspruch plötzlich geheilt wurde. Die Sache sei untersucht und öffentlich als Wunder beglaubigt worden. Einen Gewährsmann wie Bengel wird man doch gelten lassen müssen.

Daß auch aus der Gegenwart wunderbare Krankenheilungen durch Gebet berichtet werden, ist Ihnen bekannt. Doch sind dieselben noch schwache Analogieen jener göttlichen Heilungskräfte in der neutestamentlichen Geschichte, durch die mit Einem Wort die schwersten und verjährtesten Krankheiten augenblicklich geheilt wurden. — So voll überhaupt unsre Zeit — mehr als manche frühere — an wunderbaren Gebetserhörungen ist (man denke an die kleinen Ursprünge und die großartige Entfaltung so vieler christlichen Anstalten und Vereine, und blicke auf die Lebensgeschichte z. B. eines A. H. Franke, J. Falk, Jung Stilling, J. Gossner, Georg Müller in Bristol, Th. Fliedner, L. Harms, J. Wichern und Anderer, die Spurgeon geradezu „moderne Wunderthäter" nennt), und so gewiß es ist, daß die ganze Geschichte und so auch die Gegenwart wimmelt von Wundern der göttlichen Weltregierung, von plötzlichen, wenn schon oft durch die Umstände oder Menschen vermittelten Eingriffen Gottes, bei denen nur unser Auge zu blöde ist, den Finger Gottes selbst wahrzunehmen, so sind das doch noch nicht Wunder von dem großen und klaren Charakter der biblischen.

Erwägt man aber auf der andern Seite den Hohn, womit der heutige Unglaube die Berufung auf alle in solchen Lebens-

läufen liegende und für jeden, der noch sehen will, deutliche Beweise einer speziell eingreifenden Vorsehung Gottes überschüttet, die Dreistigkeit, womit er sämmtliche Gebetserhörungen, alle die theuersten Erfahrungen der Kinder Gottes, aus bloß natürlichen Ursachen ableiten und als Selbsttäuschung darstellen will*), so muß man zur Ueberzeugung gelangen, daß eben die Glaubensschwindsucht unsrer Zeit das größte Hinderniß ist, weßhalb die Wunderkräfte, die da und dort in stiller Verborgenheit wirken mögen, heute nicht stärker und deutlicher an den Tag treten,

---

*) Wie sehr der Unglaube durch die zahllosen und augenscheinlichen Gebetserhörungen im Leben vieler Gottesmänner, bei denen vom Zufall zu reden, völlig lächerlich ist, sich in die Enge getrieben fühlt, das zeigt unter anderem das verzweifelte Auskunftsmittel, zu dem Perty („die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur", 1861) gegriffen hat. Nach ihm sollen jene Erfolge nicht von der Einwirkung des Betenden auf Gott, sondern von der mystischen Einwirkung der Menschenseele auf andere Menschen herrühren. Die Energie der betenden Seele bringe eine Beunruhigung anderer Seelen zu Stand, bis sie das Bedürfniß des Betenden gestillt haben, so daß also nicht Gott sondern die Menschen Gebete erhören würden. Welch eine abenteuerliche Phantasie ist das! In der That ein ungleich größeres Wunder als die Gebetserhörung! In vielen Fällen kommt die Hilfe von einer Person, die der Beter gar nicht kannte, von deren Existenz er nichts wußte, oder gar nicht durch Personen, sondern durch Dinge und Ereignisse, wie ist da eine seelische Einwirkung denkbar?? Man sehe doch, wie der Unglaube in seiner Verzweiflung Alles, auch die barste Unmöglichkeit lieber annehmen will, als die einfachste Schriftwahrheit. Da wird es denn immer auf's Neue wahr: „da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden!" — (Vergl. auch „Apologet. Beiträge von Geß und Riggenbach" S. 187). — Aehnliches schwebte wohl auch der „Gartenlaube" vor bei ihrem Urtheil über die Wunderschöpfungen Georg Müllers: „der Herr, welcher vor Müller herschritt, war doch am Ende nur — eine ihm liebe und den Engländern imponirende Form für seine eigene deutsche Energie, sein schlichtes, fühlendes Herz" u. s. w. Wer sich die Mühe nimmt, in Müllers Tagebuch »The Lord's dealings with G. Müller« 6. Aufl. 1860 nachzulesen, wie er, ohne je einen Menschen um einen Beitrag anzusprechen, bloß durch Gebet die Mittel erhielt, jene großen Paläste in Bristol zu bauen, in denen er heute über 1500 Waisenkinder auferzieht, der wird die Thorheit jenes Urtheils alsbald erkennen. — Wenn es immer nur der Mensch ist, der Alles thut, und nicht Gott, warum benützen diese Aufgeklärten nicht auch ihr „schlichtes, fühlendes Herz" und etwa die ihnen „imponirende Form" des Materialismus, um auch solche Wunder zu verrichten?

und wir müssen zu den obigen Gründen für das jetzige Zurücktreten des Wunders diesen Unglauben als weiteren und wichtigen hinzufügen.

Mag man aber auch dergleichen Thatsachen, weil sie Wunder im weitern Sinne sind, die unmittelbare Beweiskraft für das eigentliche Wunder absprechen, so sind und bleiben sie doch ein thatsächlicher Beleg dafür, daß Gott mit seiner Hilfe allwirksam gegenwärtig ist auf jedem Punkt des Universums in der natürlichen wie in der geistigen Welt. Damit ist aber die Möglichkeit, der stete Ansatz zum Wunderwirken schon gegeben, und zugleich deutlich, weßhalb Gott nichts stört und zerstört, wenn er auf irgend einem Punkt einmal ein Neues, Außerordentliches schafft, d. h. Wunder im engern Sinne thut, wie dies wenigstens einzelne Beispiele auch in der Gegenwart beweisen. —

Und sind diese für sich allein noch nicht im Stande, Einen zum Glauben an die Wahrheit der biblischen Wunder zu führen, so dürfte ihn doch dazu die Erwägung nöthigen, die ich Ihnen schließlich noch an's Herz legen möchte, daß wir durch Wunderleugnung dem Wunder keineswegs entrinnen, vielmehr nur noch größere annehmen müssen.

Wir haben oben gesehen, wer an Gott glaubt, muß auch an das Wunder glauben. Glaubt Einer nicht an Gott, so muß er doch an das Wunder der Welt glauben, die durch ein Wunder eben von Ewigkeit her da gewesen sein, und durch lauter Wunder und Räthsel sich bis zu ihrer jetzigen Stufe entwickelt und erhalten haben müßte. — Glaubt er nicht an die wunderbare Erschaffung des Menschen, so muß er an dessen Abstammung vom Affen und schließlich an dessen Hervorgehen aus dem Urschlamm glauben, d. h. an ein Abenteuer, dem ebenso jede Erfahrung, als jedes sittliche Bewußtsein widerspricht. — Glaubt er nicht an die Wunderoffenbarung Gottes in der Geschichte, besonders in Christo, so muß er annehmen, ein Volk wie Israel und eine Erscheinung wie das Christenthum habe von selbst in der Geschichte entstehen können, annehmen, daß die Predigt einiger armen galiläischen Fischer die Welt habe erobern und seither geistig beherrschen können, ohne daß göttliche Geistes- und Lebenskräfte hiebei mitwirkten. Und wäre das nicht noch ein größeres Wunder? — Glaubt er nicht an das fortwährende Walten der Vorsehung Gottes, so hat er den Schlüssel verloren zum Verständniß der ganzen Geschichte

der Welt, des göttlichen Reichs und seines eigenen Lebens, und es ist keine Rettung mehr vor dem nichts erklärenden, gedankenlosen Glauben an einen Zufall.

Wie die Bibel viel unerklärlicher ist ohne Annahme einer Inspiration als mit ihr, so ist die Welt, die natürliche wie die sittliche, unendlich räthselvoller ohne den Glauben an Wunder als mit demselben. Wenn auch bei dem Letzteren Manches unverständlich bleibt, so sollte doch das viele Verständliche, das wir in der h. Schrift finden, uns nöthigen, auch das Unverständliche zu glauben. So machen es lernende Kinder. Um dessen willen, das sie verstehen, nehmen sie auch das an, was ihr Verständniß noch eine Zeit lang überragt. Und das eben ist der Weg zum Lernen und Fortschreiten. Wir könnten hierin viel von den Kindern lernen, und namentlich auch die ganze Schönheit und Naturgemäßheit des Wunderglaubens an ihnen erkennen. Weil die obere Welt mit ihren himmlischen Liebeskräften für sie eine unzweifelhafte Voraussetzung ist, so ist ihnen, wie den Engeln, das Wunder etwas ganz Natürliches; weil ihr Herz noch offen, ihr Gewissen noch wenig beschwert, so ist ihnen das Hereinragen und Hereingreifen dieser göttlichen Kräfte in unser Leben ein gar fröhlicher Glaube. Wenn sie auf einer stillen Aue etwa eine Himmelsleiter anträfen, sie würden sich nicht allzusehr verwundern, sondern flugs darauf emporklettern, und — oben ankommen, während wir Alte noch in kritische Betrachtungen versunken unten stünden. Und wer wäre dann der Klügere gewesen? —

Es gibt jetzt viele zweifelvolle Gemüther, die, wenn sie in der h. Schrift auf Wunder stoßen, dieselben nur wie „bittere Pillen“ schlucken, oder gar sich alle Freude am Wort Gottes dadurch vergällen lassen. Und warum? weil sie die großen Wege Gottes mit dem Maß ihrer eigenen kleinen Begriffe messen wollen, die doch nicht einmal ganz zureichen zum Verständniß dessen, was täglich um sie her geschieht. Weil zu groß von unsrem menschlichen Wissen und Erkennen, denken sie viel zu klein von Gott und seinem heiligen und mächtigen Walten. Nur die umgekehrte Anschauung führt zum Glauben an Wunder. Lernen Sie doch, verehrte Zuhörer, recht groß denken von dem unendlichen Gott und dabei recht bescheiden von allem menschlichen Erkennen und Thun, so sind die Wunder der Schrift Ihnen bald nicht

mehr ein Kreuz, sondern ein Trost, nicht eine Quelle banger Zweifel, sondern eine herzliche Freude und Glaubensstärkung!

Wie Christus selbst, so bleiben freilich alle Wunder ein Zeichen, dem widersprochen werden kann (Luk. 2, 34), hell und sicher genug für den, der glauben, aber auch dunkel und unsicher genug für den, der zweifeln *will*. Anders soll es auch nicht sein. Denn in das Geheimniß des göttlichen Waltens können und sollen nur diejenigen eindringen, welche die geistliche Wunderkraft Gottes am eigenen Herzen verspüren. Nur wer selbst in Lebensbeziehung steht zu dem Wunder aller Wunder, zu Christus, nicht bloß als Mensch, sondern noch mehr als Kind Gottes sich selbst als ein Wunder weiß, dem wird das Wunderwirken Gottes wie bei ihm selbst, so auch in der Welt immer begreiflicher, immer nothwendiger, dem wird das Uebernatürliche immer natürlicher, weil es in ihm selbst immer mehr Leben und Gestalt gewinnt, der sieht je länger je tiefer und genauer den Finger Gottes auch in tausend kleinen Begegnissen, wo die blinde Welt nur Naturgesetze und Zufall sieht, weil er diesen Finger fortwährend an sich selbst spürt in Gnade und Zucht; dem wird darum auch Niemand die Berechtigung widerlegen, festzuhalten an dem Glauben, zu dem der Engel beim Eintritt des größten Wunders auffordert, daß „*bei Gott kein Ding unmöglich ist*“ (Luk. 1, 37).

VI.

Die modernen wunderſcheuen Darſtellungen des Lebens Jeſu.

„Wenn ſie ſagen werden, es ſeien keine Wunder geſchehen, ſo kehren ſie nur um ſo mehr eine Spitze gegen ſich ſelbſt. Denn das wäre das größte Wunder, daß ohne Wunderzeichen zwölf arme, ungelehrte Leute die ganze Welt in ihr Netz gezogen haben ſollten."

Chryſoſtomus (in Act. Hom. I).

„Wie dünkt euch um Chriſto? weß Sohn iſt er?" Von dieſer Frage iſt unſere Zeit wieder aufs Tiefſte bewegt. In entſcheidungsvoller Stunde richtet ſie der Herr als eine ſeiner letzten öffentlichen Reden an die verſammelten Phariſäer. Und wo immer dieſe Frage einem ganzen Volk und Geſchlecht vorgelegt wird, da geht ſeine Zeit ſchwanger mit ernſten Entſcheidungen, da naht ein Wendepunkt in ſeinen Geſchicken. Es iſt nicht eine Frage, ſondern die Frage, die innerſte Lebensfrage, mit deren Beantwortung Individuen und Völker, wie dort Iſrael, ſich ſelbſt ihr Urtheil ſprechen.

Wir ſtehen hier vor dem Mittelpunkt unſeres Glaubens. Und daß ſich heute von verſchiedenen Außenwerken der Kampf mehr und mehr auf dieſen Punkt concentrirt, iſt ein Beweis, daß unſere Zeit zur Entſcheidung drängt, daß der tauſendjährige Kampf des chriſtlichen Glaubens mit der Wiſſenſchaft und mit dem Leben nun endlich zum Austrag gebracht werden ſoll. Der Geiſt unſerer Zeit, nicht ohne guten Grund der bloßen Specu-

lation müde geworden, frägt jetzt auf allen Gebieten nach dem Wirklichen und Thatsächlichen. Der Sinn für das Dogma hat dem für Geschichte weichen müssen. Nicht von der Aufstellung kirchlicher Lehrsätze, von dogmatischen Erörterungen, sondern von historischen Untersuchungen der evangelischen Berichte und der Ursprünge des Christenthums überhaupt erwartet man heute die Antwort auf die Frage: wer war und ist Jesus Christus?

Und auf diese über unsern gesammten Glauben entscheidende Frage führte nicht bloß der ganze Geist unserer Zeit mit innerer Nothwendigkeit, sondern auch die Entwicklung der neueren Theologie. Wie die Reformation von der Kirche an die Schrift, so appellirt die neuere Kritik „von der Schrift an die wirkliche Geschichte, die dieser zu Grunde liegt" *), nachdem man zwischen dem biblischen Bericht von Thatsachen und den Thatsachen selbst unterscheiden gelernt hat. Um den Ursprung des Christenthums geschichtlich zu begreifen, untersuchte die neuere Kritik zuerst das apostolische und nachapostolische Zeitalter, um in den Kämpfen desselben die werdenden Keime der Kirche und ihres Glaubens zu entdecken. (Vergleiche unten Vortrag VIII.) Dabei umkreiste man noch eine Zeit lang die Person Christi selbst mit vorsichtiger Zurückhaltung. Bald aber mußte man sich von allen Seiten her auf sie zurückgewiesen sehen als auf den wahren und einzig vernünftigen Erklärungsgrund des Christenthums. Die Frage nach dem Ursprung des Christenthums wurde zur Frage nach der Person Christi. Wie sie einst für die Schriftgelehrten in Israel und für die Weisen der Heidenwelt das Hauptproblem wurde, das sich mehr und mehr in den Vordergrund aller religiösen Fragen stellte, so ist sie jetzt wieder die große Frage der heutigen Theologie, die vor allen andern das allgemeine Interesse auf sich gezogen hat. Auch an uns tritt diese Frage heran. Wir können ihr nicht ausweichen, wir müssen eine klare, bündige Antwort darauf suchen. Denn eben weil mit dieser Frage Alles in Frage gestellt ist, weil sie entscheidet über unsern ganzen christlichen Glauben, unsere persönliche, kirchliche und schließlich, wie das Beispiel Israels zeigt, auch unsere nationale Zukunft, so kann und darf ihr gegenüber auch Keiner unentschieden bleiben. Sie treibt in der That mehr als jede andere zu einer Ent-

*) Vergl. Luthardt: „Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu" S. 8.

scheidung. Schon der Umstand, daß heute diese Frage wieder im Vordergrund steht, ist in sich selbst der deutlichste Beweis, daß in Theologie und Kirche die Zeiten des Schwankens, der Halbheit und Unentschiedenheit, die Tage des Sowohl-alsauch rasch vollends zu Ende gehen, und die Zeit des Entweder-Oder angebrochen ist. Das zeigen die neusten Verhandlungen über diese Frage zur Genüge.

Forschen wir den innern Motiven genauer nach, durch welche die Entwicklung der neuern Theologie wieder zu dieser alten Cardinalfrage zurücklenkte, so läßt sich unschwer erkennen, daß die in unserer ganzen Zeit liegende Wunderscheu einen Hauptantheil hiebei hat. Jesus Christus ist, wie wir das letzte Mal erkannten, das Centralwunder der Geschichte. Wer die Wunder leugnen will, kann dieses Hauptwunder nicht stehen lassen. Man versuchte früher in den Zeiten des Deismus und des älteren Rationalismus ein Wunder um das Andere zu entfernen, mußte aber bald erkennen, daß das verlorene Mühe sei, so lange man das Uebernatürliche in der Person Christi leibhaftig hereinragen ließ in die Welt und ihre Geschichte. Man ist jetzt klüger geworden und hat den Streit an die Person Christi verlegt. Erst wenn dieser Jesus von Nazareth mit seiner so einzigartigen Lebensgeschichte, mit seinem ganzen Thun und Reden, ja schon mit seinem ganz eigenthümlichen religiösen Bewußtsein natürlich erklärt, als Produkt einer bloß menschlichen Entwicklung begriffen ist, dann ist aller übernatürlichen Offenbarung der Boden entzogen. Daher die neusten Versuche, dieses Räthsel auf natürliche Weise zu lösen.

Wenn es sich nun aber zeigen sollte, daß bei allen diesen Versuchen, auch den willkürlichsten und maßlosesten, doch immer Etwas übrig bleibt, was kein Unglaube wegschaffen kann, ein unerklärbarer Rest, den auch die verzweifeltsten Anstrengungen, das Leben Jesu zu entgöttlichen, stehen lassen müssen, zu dem sie schlechterdings nur durch einen Sprung gelangen, d. h. durch Verzichtleistung auf alle natürlichen Anknüpfungspunkte, ein Rest, der eben deßhalb mit Nothwendigkeit uns hinweist auf den übernatürlichen Faktor, der hier einsetzte; wenn es sich zeigen sollte, daß der alte Stein des Anstoßens, die Person des Gekreuzigten, heute noch vor uns liegt als ein Fels des Aergernisses, den die Sturmfluth menschlicher Kritik weder wegschwemmen noch in ge-

wöhnlichen Kies zerbröckeln kann, ja dem die Stürmer mit allem Ameisenfleiß nicht einmal die scharfen Ecken abschleifen können, als ein Fels, den sie eben stehen lassen müssen in seiner unerklärlichen Einzigartigkeit, in dem Wunder seines Anfangs wie seiner Wirkungen: dann fügt sich uns zu den früheren Argumenten für die Wahrheit des Wunders ein neues, nehmlich die Unmöglichkeit, das Wunder aus Bibel und Geschichte hinauszuschaffen, die Nothwendigkeit, es gerade in seinem Mittelpunkt, in der Person Christi, stehen zu lassen.

Man hat alle überhaupt möglichen Wege eingeschlagen, die Geschichte Jesu ihres übernatürlichen Charakters zu entkleiden. Der plumpste Weg war der, ihn selbst oder wenigstens die Verfasser der Evangelien einfach für Lügner und Betrüger zu erklären. So that es, wenigstens zu einem großen Theil Reimarus, der bekannte Verfasser der „Wolfenbüttler Fragmente" († 1768), und vor ihm schon jener alte heidnische Bekämpfer des Christenthums im 2. Jahrhundert, Celsus, theilweise auch einige englische Deisten, ganz besonders aber Voltaire und die französische Aufklärung. Ueber diese frivole, jedes sittliche Gefühl aufs Tiefste empörende Auffassung kann heutzutage kein Streit mehr sein. Sie ist gerichtet durch die einfache Frage: wie kann der, von dem die sittliche Erneurung der Menschheit ausging, selbst ein unsittlicher Betrüger gewesen sein? Und wie ist es möglich, daß betrügerische Leute auf den Einfall kommen, das reinste, erhabenste, großartigste Charakterbild zu zeichnen, dessen bloße Idee Alles übersteigt, was je die größten Dichter von schönen Gestalten, die tiefsten Philosophen von Wahrheiten hervorbrachten?

Man hat es denn auch bald aufgegeben, von bewußter Täuschung zu reden, und versuchte es nun mit der unbewußten, mit der Annahme von Selbsttäuschung, von Schwärmerei bei Jesus. Wir werden das zum Theil auch bei Strauß und und Renan finden, die wenigstens bei dem, was von Jesu Reden und Thaten gegen das Ende seines Lebens berichtet ist, diese Theorie zu Hilfe zu nehmen sich genöthigt sehen. — Aber auch mit ihr ist nichts gewonnen. Auch sie häuft nur die Räthsel. Alles, was Jesus in den Evangelien thut und sagt, macht auf den unbefangenen Leser den Eindruck der nüchternsten Klarheit des Geistes, der würdevollsten Ruhe, der besonnensten, sich in

allen Lagen wunderbar gleich bleibenden Selbstbeherrschung, neben dem tiefsten, durch allen äußeren Schein auf das Wesen durchdringenden Blick der Erkenntniß, und dem sichersten, sich nie täuschenden, stets den Nagel auf den Kopf treffenden Urtheil. Haben wir hier nicht das gerade Gegentheil von schwärmerischer Einbildung und Selbsttäuschung?

Daher suchten wieder Andere den Irrthum und die Selbsttäuschung bei den *Jüngern*, welche die Thaten Jesu falsch aufgefaßt, in ihrer abergläubischen Befangenheit bloß natürliche Vorgänge zu übernatürlichen, und überwältigt von dem Eindruck der Person Jesu den außerordentlichen Mann zum Gottmenschen gemacht haben sollten. So der gewöhnliche *Rationalismus*. Da sollen also die Fictionen und Träume einiger galiläischer Fischer Juden und Heiden bekehrt, die Welt erobert, sittlich erneuert und seitdem als unerschöpfliche Bildungsquelle geistig beherrscht haben! — Wo bleibt hier wieder die gepriesene Vernunft? — (vergl. oben S. 222).

Als dann auch diese Anschauung durch die dabei übrig bleibenden geschichtlichen Unbegreiflichkeiten und besonders durch ihre, wie wir gleich sehen werden, bodenlose Willkür in der Exegese bald in die Brüche ging, suchte man allerneustens die Quelle der Wunderberichte, der ganzen „Vergottung" Christi nicht mehr bloß in den Jüngern, sondern in der *dichtenden Sage der ersten Gemeinden*, welche die ursprünglich natürlichen Thaten und Worte ihres Stifters mit einem immer reicher werdenden, die wirkliche Geschichte immer tiefer verhüllenden Kranz von Mythen und Legenden umwob. So *Strauß* und *Renan*. Dabei kam ihnen der von anderer Seite her gemachte Versuch, Evangelien und Apostelgeschichte, wie auch die meisten Briefe ganz aus der Zeit der Apostel zu entfernen und ihren Ursprung in eine spätere Zeit zu verlegen, trefflich zu Statten, indem hiedurch die nöthige Zeit gewonnen wurde zur allmäligen Bildung dieser Sagen und Mythen.

Sie sehen, man hat alle nur möglichen Mittel versucht, das Uebernatürliche aus der evangelischen Geschichte wegzuschaffen. Denn daß alle diese Wege nur *Auswege* sind, *um dem Wunder um jeden Preis zu entgehen*, ist leicht zu sehen, und wird auch offen zugestanden. „Das Wunder", sagt z. B. Strauß (Leben Jesu für das deutsche Volk 1864 S. 146) ist der fremd-

artige, der geſchichtlichen Behandlung widerſtrebende Beſtandtheil in den evangeliſchen Erzählungen von Jeſu, der Begriff des Mythus iſt das Mittel, wodurch wir denſelben aus unſrem Gegenſtand entfernen." Alſo auch die Mythenhypotheſe iſt wie die alten und neuen natürlichen Erklärungsverſuche der Rationaliſten nur Mittel zum Zweck der Entfernung des Wunders. Darauf zielt Alles ab. In der Wunderleugnung ſind alle dieſe Verſuche Eins; und deßhalb faſſen wir ſie zuſammen als die „wunderſcheuen" Darſtellungen des Lebens Jeſu.

Es laſſen ſich dabei, wie ſchon aus Obigem erhellt, zwei Grundformen unterſcheiden, die freilich vielfach in einander übergehen, die rationaliſtiſche und die mythiſche. Nach jener iſt die evangeliſche Geſchichte wirkliche, aber bloß natürliche Geſchichte, bei der alles Wunderbare natürlich zu erklären iſt; nach der mythiſchen Anſchauung dagegen iſt ſie zum größeren Theil keine wirkliche Geſchichte, ſondern bloße Dichtung und Sage. Zu jener erſten werden wir im weſentlichen auch das Charakterbild Jeſu von Schenkel zu rechnen haben. Die Hauptvertreter der letzteren aber ſind, wie bekannt, Strauß und Renan. Die Werke dieſer drei Männer ſind ohne Zweifel, wenn wir von Baur zunächſt abſehen, maßgebend für den gegenwärtigen Stand der negativen Kritik der evangeliſchen Geſchichte. Unſere Aufgabe wird daher ſein, nach einer kurzen Skizzirung und Beurtheilung der rationaliſtiſchen Auffaſſung des Lebens Jeſu überhaupt die Schriften jener drei Männer nacheinander einer eingehenderen Darlegung und Kritik zu unterziehen.

Hiebei ſei nur die Bemerkung vorausgeſchickt, daß die Frage nach dem Hauptwunder im Leben des Herrn, ſeiner Auferſtehung, unter Nr. VII beſonders behandelt und daher hier übergangen werden ſoll; und ebenſo daß ich die wichtige Frage nach den Quellen, nach der Entſtehung der Evangelien, die ſich durchaus nicht en passant behandeln läßt, auf eine ſpätere zuſammenhängende Betrachtung der Lehre von der Schrift, ihrer Inſpiration, dem Canon und der Entſtehung der einzelnen Bücher zurückſtellen muß. Für jetzt haben wir es nur mit den Prinzipien der modernen rationaliſtiſchen und mythiſchen Auffaſſung des Lebens Jeſu zu thun. — Es iſt freilich in unſern Tagen ſchon ſo viel Richtiges dagegen geſchrieben und geredet worden, daß man darauf verzichten muß, dieſen Gegenſtand auf eine neue und ſelbſtändige

Weise zu behandeln. Wir müssen uns darauf beschränken, eine Nachlese zu halten.

1. Die rationalistische Darstellung des Lebens Jesu.

Nach dem älteren und neueren Rationalismus soll das Wunderbare im Leben Jesu seinen Ursprung nicht in den Thatsachen selbst, sondern in der abergläubischen Auffassung der biblischen Erzähler haben. Außerordentliche medicinische Kuren betrachteten sie in ihrer Einfalt als übernatürliche Wunder, während es doch ganz natürliche Vorgänge waren, und jenen außerordentlichen Mann, jenen Propheten mächtig von Thaten und Worten vor Gott und allem Volk, Jesum von Nazareth für ein göttliches Wesen, während er doch bloßer Mensch war. Es ist das dieselbe Reducirung des Göttlichen auf bloß Menschlich-natürliches, die wir schon bei einigen griechischen Philosophen, Euhemerus und Andern finden, welche die griechischen Götter zu bloßen Menschen machten und sagten, Zeus, Apollo u. s. w. haben allerdings einmal existirt, aber als Menschen, als Könige, Helden, Weise, die durch ihre außerordentlichen Thaten und Kenntnisse sich so hervorthaten, daß sie bald für mehr als bloße Menschen gehalten und von der Nachwelt göttlich verehrt wurden. — Was einst dieser heidnische, that und thut jetzt ebenso der christliche Rationalismus. Er wendet dies Prinzip auf die evangelische Geschichte an und sagt: Jesus ist freilich eine geschichtliche Person gewesen, aber ein bloßer Mensch, der um seiner außerordentlichen Thaten und Erkenntnisse willen nach und nach göttlich verehrt wurde. — Der Unglaube kommt immer wieder auf die alten, längst ausgetretenen Geleise zurück. Das „nichts Neues unter der Sonne" gilt von ihm in besonderem Grade.

Diese Anschauung erhielt ihre Vollendung durch Dr. Paulus, Professor in Heidelberg, in seinem „Commentar über die Evangelien" (seit 1800) und seinem „Leben Jesu" (1828), nachdem schon vor ihm Eichhorn jene Anschauung hauptsächlich auf das alte Testament angewandt hatte. Paulus erklärt die in den Evangelien erzählten Begebenheiten für Thatsachen, aber für bloß natürliche. Wie kann er das? Er sagt, der Geschichtsforscher müsse unterscheiden, was Factum und was Urtheil, was Thatsache und was die irrthümliche Auffassung der That-

sache als Wunder durch den Handelnden oder Erzählenden sei. In der Ueberlieferung der Gemeinden habe sich Factum und Urtheil in einander gemischt, gleich als ob man auch das Urtheil mit gesehen hätte. Diese Verhüllungen des Factums durch falsche Auffassung, durch Ableitung desselben aus übernatürlichen Kräften habe man nun von der Sache selbst abzuschälen und so den reinen Thatbestand zu erheben. Durch diese Operation verwandelt sich ihm das Leben Jesu in die Geschichte eines weisen Rabbi, der zwar keine Wunder aber allerlei Werke der Menschenliebe verrichtete, unterstützt durch seine ärztliche Geschicklichkeit und gutes Glück.

Auf welche gewaltsame Weise diese Reduction des Wunderbaren auf natürliche Vorgänge von ihm und andern Rationalisten dieser Classe vollzogen wird, das möge eine kleine Aehrenlese rationalistischer Exegese Ihnen zeigen. Der leuchtende Glanz um die Hirten in der Christnacht war etwa „ein Meteor", oder vielleicht „das Licht einer gerade vorbeiwandelnden Laterne" (!). — Die Verwandlung des Wassers in Wein in Cana war ein unschuldiger „Hochzeitsspaß"; die Jünger hatten den Wein vorher besorgt, und das Zwielicht täuschte die Gesellschaft. — Das Wandeln Jesu auf dem Meer ist ein Mißverstand des Lesers oder Auslegers, er wandelte „an dem Meeresrande", oder „auf dem hohen Ufer des Meers." — Die Stillung des Sturms auf dem Meer löst sich auf in die Thatsache, daß Jesus durch seine ruhige und würdige Haltung die geängsteten Jünger beruhigte und durch einen „glücklichen Zufall" wurden gerade zur selben Zeit auch die wüthenden Elemente ruhig. — Die Heilung der Blinden wurde durch eine wirksame „Augensalbe" verrichtet, welchen Umstand der wundersüchtige Berichterstatter eben nicht bemerkte. — Wenn jenem Blindgebornen gesagt wird: „gehe hin zu dem Teiche Siloah und wasche dich", und er hingeht und sehend zurückkommt, so ist nur eine „Badekur" gemeint; Matthäus wollte hier gar kein Wunder berichten. — Die Speisung der 5000 mit 5 Broden und 2 Fischen, jenes große Zeichen, dessen Eindruck auf das Volk so gewaltig war, daß sie sagten: „das ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll" (Joh. 6, 14), reducirt sich auf „geheime Magazine", die da in der Nähe waren, und auf die von den Leuten selbst mitgebrachten Lebensmittel, indem Christus durch seine Rede eine solche Macht auf die Gemüther ausübte,

daß die Reicheren unter dem Volkshaufen, die mit Provisionen gut versehen waren, diese mit den Aermeren theilten. — Die Tochter des Jairus, der Jüngling von Nain, Lazarus sind bloß aus einem Scheintod auferweckt worden. — Die Verklärung Jesu auf dem Berg, da Mose und Elia ihm erschienen, und sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, war nichts Anderes, als daß einmal Jesus im Morgennebel auf einem Berg mit einigen Männern redete, und da eben die Sonne hervorbrach, glaubten die Jünger, Mose und Elia seien bei ihrem Meister und er strahle im Licht überirdischer Verklärung. — Der Kampf in Gethsemane ist ein unerwartetes „Uebelbefinden in der feuchten Nachtluft des Thales", eine Erkältung. — Die Auferstehung Christi ist nicht das in's Leben Zurückkehren eines Todten, sondern das Wiederzusichkommen eines Scheintodten, der durch die Kreuzigung in Ohnmacht gefallen war. Die Engel am Grab waren „die weißen leinenen Tücher", die von den Frauen für himmlische Wesen angesehen wurden! Sonst werden Engelserscheinungen und Aehnliches häufig auf Blitze und Wetter reducirt. Namentlich Dr. Paulus läßt die Blitze „bei Hunderten um der Juden Häupter fliegen, ohne daß Jemand ein Haar versengt würde." — Endlich die Himmelfahrt Jesu war nichts Anderes als sein plötzliches Verschwinden hinter einer Wolke, die gerade zwischen ihn und seine Jünger trat, oder, wie Bahrdt meint, ein Verschwinden hinter dem Berg, wobei er sich in den Kreis der engeren Jünger zurückzog, bis er später nach verabredetem Plan dem Paulus auf dem Weg nach Damascus wieder erscheint, indem er unversehens aus einem Busch hervortritt!! —

Sie sehen, der wunderscheue Rationalismus verrichtet selbst höchst wunderbare Dinge mit seinen Auslegungskünsten; Es geht da nach dem treffenden Wort Göthes:

„Im Auslegen seid frisch und munter!
Legt ihr's nicht aus, so legt was unter."

Gewiß, das ist nicht Auslegung, sondern Einlegung. Man darf das Alles eigentlich nur erwähnen, so ist es auch schon gerichtet. Jeder Unbefangene wird darin nur die verzweifeltsten Gewaltstreiche erkennen. Es ist die bodenloseste Willkür, welche die geschichtlichen Urkunden so lange dreht und verdreht, zuschneidet und verstümmelt, bis sie sagen, was sie eben sagen sollen, oder nicht mehr sagen, was sie nun schlechterdings nicht sagen dürfen,

d. h. nichts Uebernatürliches. Man hört die Erzähler nicht an, um zu erfahren, was geschehen sei, sondern man weiß zum Voraus, daß das, was sie berichten, nicht so geschehen sein kann, wie sie es auffaßten. Man will nicht von ihnen lernen, sondern diesen einfältigen, abergläubischen Berichterstattern schulmeisterlich die Binde von den Augen nehmen, um ihnen zu zeigen, was sie in Wirklichkeit gesehen und gehört haben und was nicht. Dadurch gerathen diese Ausleger dann nicht bloß in bodenlose Willkür, sondern auch in absolute Geschmacklosigkeit, die uns geradezu anwidert. Das fein klingende Wort „natürliche Erklärung" wird zu einer wahren Ironie auf sich selbst, denn diese Natürlichkeit ist genau betrachtet die größte Unnatur, indem sie nur durch die unnatürlichsten Operationen das Uebernatürliche wegschaffen kann. Ich habe Sie früher auf die Unvernunft des Vernunftglaubens hingewiesen (S. 222). Hier haben Sie den deutlichsten Beleg dazu! —

Man will freilich um die Naturalisirung des Uebernatürlichen etwas annehmbarer zu machen, namentlich die Wunderheilungen zu erklären, den Magnetismus und dergleichen geheimnißvolle, aber doch natürliche Kraftwirkungen zu Hilfe nehmen. Es soll von Christus und andern Wunderthätern eine magnetische Heilkraft ausgegangen sein. Wenn sie einem Kranken die Hand auflegten, soll das die bei den heutigen Magnetiseurs gewöhnliche Manipulation gewesen sein. Auch die heutigen Rationalisten und Halbrationalisten verschmähten dieses Auskunftsmittel nicht, z. B. Weiße und Hase. Was ist aber damit gewonnen? Fanden denn nicht die Heilungen oft ohne irgend welche Berührung statt, ja bisweilen sogar in der Ferne (so bei dem Knecht des Hauptmanns von Capernaum, bei der Tochter des kananäischen Weibes)? — Neuerdings ist nun aber diesem Auskunftsmittel der Boden vollends ganz entzogen worden. Die naturwissenschaftliche Kritik hat die angeblichen Wirkungen des Magnetismus aufgelöst. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß das magnetische Bestreichen oft eigenthümliche Wirkungen auf das Nervensystem und von da aus bisweilen auch auf die damit zusammenhängenden Gebiete des menschlichen Organismus hervorbringe. Dagegen wird das schon für sehr fraglich gehalten, ob dabei eine Kraft besonderer Art wirksam sei. Plötzliche Heilungen irgend welcher Körperleiden oder Gebrechen werden aber nach dem Ausspruch der heuti-

gen Aerzte dadurch nicht bewirkt; von der Heilung solcher Leiden vollends, wie des Aussatzes, durch Magnetismus kann nach dem übereinstimmenden Urtheil Sachverständiger nie und nirgends die Rede sein. — Die kritischen Wunderleugner sind hier also nicht sehr kritisch. Weil sie sich kritisch verhalten, wo Glauben am Platz wäre, müssen sie dann auch glauben und ohne Weiteres als wahr annehmen, wo die Kritik sehr am Platze wäre.

Diese Stütze des Rationalismus ist somit naturwissenschaftlich abgethan. — Andere recurriren, weil denn doch für Jeden, der mit gesunden Sinnen Evangelien und Apostelgeschichte liest, von modernen magnetischen Heilkünsten weit und breit nichts zu finden ist, lieber auf die Psychologie, auf den gewaltigen psychologischen Einfluß des Geistes Jesu auf die Gemüther, und meinen, der Glaube und das Vertrauen, das Jesus und die Apostel den Betreffenden einzuflößen wußten, hätten die Wunder an denselben bewirkt. Und allerdings fordert Christus von den Kranken Glauben. Aber wenn der Glaube allein ohne die dazu kommende Kraftwirkung Christi die Heilung hervorbrachte, warum thut er es jetzt nicht auch noch? Nach dieser Anschauung dürfte ein Arzt einem Kranken nur die Ueberzeugung, das feste Vertrauen beibringen, er sei oder werde alsbald gesund sein, so würde er es! Und was soll mit solchen Erklärungen vollends für die übrigen Wunder gewonnen sein, welche keine Heilungswunder waren? —

Diese Erklärungskünste halten aber nicht bloß im Einzelnen nirgends Stich, sie sind auch im Prinzip verfehlt. In den Evangelien soll Factum und Urtheil zusammengeflossen und der thatsächliche Kern nun aus der Kruste der falschen Auffassung des Erzählers herauszuschälen sein. Das Alles ist lediglich eine willkürliche Voraussetzung der Wunderscheu. Wer die Evangelien unbefangen liest, der findet darin nichts als die einfachste, kunstloseste, treuherzigste Aneinanderreihung von Begebenheiten, aber fast nirgends ein Urtheil des Erzählers darüber. Es hat wohl nie Geschichtschreiber gegeben, die so wenig sich erlaubt hätten, eigene Meinungen den Berichten beizufügen als die Apostel und die h. Schriftsteller überhaupt. Es hat nie Jemand im Lapidarstil der vielsagendsten Kürze geredet wie sie. Wozu Andere dicke Bände verschrieben hätten, das erzählen sie auf wenigen Blättern. Und das war

nur möglich dadurch, daß sie auf die schlichteste Weise die Thatsachen an einander reihten *ohne* viele Beimischung subjektiver Ansichten, daß sie überall den Kern der Sache mit wenigen Grundstrichen zeichneten. Dr. Paulus braucht sich keine Mühe zu geben, den Kern erst herauszuschälen; er ist zum Voraus da, heller, durchsichtiger, ungeschminkter als je eine Begebenheit von einem Erzähler berichtet wurde. Jeder unbefangene Leser kann in diesem allereinfachsten und doch großartigsten, tausend Fragen, die unsere Neugierde thun möchte, auf die keuscheste Weise mit Stillschweigen übergehenden Stil, da es immer nur heißt: „Da trat er in das Schiff — da sah er einen Menschen am Zoll sitzen — da kamen die Jünger Johannis zu ihm — da kam der Obersten einer — da kam er in die Gegend Tyri und Sidon" u. s. w. nichts anderes sehen als die einfachste, oft ganz abrupte Zusammenstellung von Thatsachen, der es immer nur darum zu thun ist, die Hauptsache kurz zu berichten, ein Stil, wie ihn auch Zöllner und Fischer zu liefern im Stande sind. Und nur wenn man die im Princip falsche und irre führende Brille der *Wunderscheu* aufsetzt, dann sieht man darin nicht mehr den einfachen Kern der Begebenheiten, sondern eine von subjektiven Auffassungen oder auch von Sagen und Legenden überkrustete Geschichte.

Und nach welchem *Maßstab* hätte man denn zwischen Schale und Kern einer Erzählung zu unterscheiden? Etwa nach dem Canon, daß nur die Gesetze der Natur und der allgemein menschlichen Entwicklung das Maß des geschichtlich Möglichen und kritisch Zulässigen sein sollen, nun so ist dies nichts Anderes als das Prinzip der Wunderleugnung, das wir schon früher als falsch erkannten, nichts als eine Voraussetzung, die man zur Erforschung dieser geschichtlichen Urkunden hinzubringt, nicht etwa ein aus ihnen selbst sich ergebender, sondern mit ihnen im direktesten Widerspruch stehender Grundsatz. Denn mit diesem Grundsatz machen die wunderscheuen Kritiker das zur Schale, was nach dem Sinn des Evangelisten *gerade der Kern* einer Erzählung ist, nehmlich eben das Wunderbare. Dies wollen sie kritisch loslösen, damit eine einfache natürliche Begebenheit als historischer Kern übrig bleibe. Allein warum erzählt ein Evangelist eine wunderbare Begebenheit? Offenbar *um des Wunders willen*. Das ist ihm das Wichtigste an der Sache, der Kern und Mittelpunkt

der Begebenheit, um deſſen willen ſie ihm überlieferungswerth erſchien. Entfernt man alſo dieſes, ſo wird nicht die Schale losgelöst, ſondern der Sache der Kern ausgebrochen, und was übrig bleibt, wäre eine der Ueberlieferung oft gar nicht werthe Schale.

Dieſes willkürliche Verfahren, da man als geſchichtlich nur das ſtehen laſſen will, was der mitgebrachten Voreingenommenheit gegen das Wunder nicht widerſpricht, das Andere aber über Bord wirft, iſt offenbar keine wiſſenſchaftliche, objektive Methode, ſondern die Methode des ſubjektiven Beliebens. Ihr gegenüber hat Strauß ganz Recht, wenn er ſagt: „ſind die Evangelien wirklich geſchichtliche Urkunden, ſo iſt das Wunder aus der Lebensgeſchichte Chriſti nicht zu entfernen; iſt umgekehrt das Wunder mit der Geſchichte unverträglich, ſo können die Evangelien keine geſchichtlichen Quellen ſein“ (Leben Jeſu S. 18).

Dies gilt nicht allein für einzelne Erzählungsſtücke in den Evangelien, ſondern namentlich auch für die evangeliſche Geſchichte, d. h. die Lebensgeſchichte Jeſu Chriſti als Ganzes. Wer die Evangelien überhaupt noch als geſchichtlich feſthalten will, der kann das Wunder nicht herausſchneiden, ohne Alles zu verlieren. Es iſt vergebliche Mühe, an den einzelnen Wundern herunter zu bröckeln und ſtatt des übernatürlichen Inhalts einen natürlichen unterzulegen. Nicht bloß dieſe und jene Begebenheit, ſondern die ganze Grundlage der evangeliſchen Geſchichte, die Perſon Jeſu iſt in ſich ſelbſt ein Wunder von Anfang bis Ende; auch ſeine Worte und Reden ſind übernatürliche Offenbarungen; auch das, was der Rationalismus als geſchichtlich anerkennen will, iſt mehr als bloß menſchliche Entwicklung, iſt ohne das Hereinwirken übernatürlicher Kräfte und Offenbarungen gar nicht zu begreifen. Kurz, das Wunder iſt nicht eine bloß äußerliche Zuthat, die man deßhalb von der evangeliſchen Geſchichte trennen könnte, ſondern dieſe beruht überall auf ihm, und iſt innerlich mit ihm verwachſen. Es wäre alſo, wenn es auch je gelänge, die einzelnen Wunder natürlich zu erklären, damit erſt noch nichts gewonnen, und das ganze Unternehmen der Rationaliſten kann, auch abgeſehen von dem falſchen Prinzip der Wunderſcheu, gar nicht zum Ziel führen. Denn was nützt es, an den Aeſten und Zweigen das Uebernatürliche abzuſchneiden, wenn der ganze Stamm übernatürlich iſt!

Wenn man einmal das Wunder leugnet, dann ist es viel consequenter, die Evangelien gar nicht mehr als geschichtliche Quellen, sondern mit Strauß als eine Kette von Sagen und Dichtungen zu betrachten, dann aber auch offen mit dem Christenthum zu brechen. Denn die *Loslösung des Uebernatürlichen von der evangelischen Geschichte kann nie geschehen ohne tief einschneidende Verletzung, ja völlige Umänderung des ganzen Wesens der christlichen Religion.* Was hilft es zu wissen, von welcher Art die Leinwand ist, die der rationalistische Ausleger sehr anschaulich und gelehrt beschreiben kann, wenn es nicht mehr ein göttlich Kind ist, das darin eingewickelt war? Was hilft es, den Kreuzesstamm vorzumalen, wenn nur ein Scheintodter vom Kreuze steigt, oder das leere Grab, wenn nicht der Fürst des Lebens daraus hervorging? Die ganze Grundlage des christlichen Glaubens ist dann eben zertrümmert!

Nehmen wir alles Wunderbare aus den Evangelien weg, was bleibt? Die dürftige Geschichte eines weisen, tugendhaften Rabbi, der reine Moral predigte (die freilich so rein ist, daß auch sie ganz einzigartig dasteht, und samt dem religiösen Bewußtsein dessen, der sie vortrug, doch wieder über das bloß menschlich Natürliche schlechthin hinausweist! vergl. unten den von keiner natürlichen Erklärung zu beseitigenden göttlichen Rest im Leben Jesu), — der sich entschließt, als Messias aufzutreten, und unterstützt durch eine natürliche Heilkunst, die er mit Glück anwandte, auch einen kleinen Theil seines Volkes zur Ueberzeugung bringt, er sei der Messias; der ferner die Heuchelei der Pharisäer züchtigte und daher von ihnen verfolgt und endlich zum Tod gebracht wurde, d. h. zum Scheintod am Kreuz, der dann, wie Einer sich ausdrückt, aus seiner stundenlangen Ohnmacht am Kreuz wieder erwacht, sich dann aber „nur Wenigen zu zeigen wagt und darauf in Galiläa im Stillen an den Folgen seiner Leiden hinsiecht." — Und an diese so dürftige Geschichte sollte die Menschheit in ihrer geistig sittlichen Entwicklung gebunden sein? Diese simplen Begebenheiten, die sich in ähnlicher Weise auch sonst wiederholen können bei Solchen, die ihre Zeit an Einsicht und sittlicher Kraft weit überragend dem herrschenden Zeitgeist sich entgegenstemmen und dann die Märtyrer ihres edlen Strebens werden, — sie sollten die ganze Weltgeschichte aus den Angeln gehoben und für

immer in eine neue Bahn gelenkt haben? Jenen überaus ungeschickten und einfältigen Berichterstattern, die in ihrem schwärmerischen Wahn diese einfachen Begebenheiten als eine Kette von Wundern auffaßten, die nicht einmal die Beobachtungsgabe des gesunden Menschenverstandes hatten, ihnen konnte es doch gelingen, der Menschheit einen Charakter vorzuzeichnen, dessen sittliche Schönheit und geistige Tiefe Jahrtausende hindurch einen unwiderstehlichen Zauber auf die edelsten Gemüther ausüben und die reinste und reichste Bildungsquelle für sie werden konnte; — ihnen konnte es gelingen, „eine Geschichte zu schreiben, die auch die Erzeugnisse der stolzesten Geschichtsschreiber in Schatten stellt!" Welch ein Wunder muthet die Wunderscheu uns hier wieder zu glauben zu! Ja, nicht bloß ein Wunder, etwas völlig Absurdes!

Um dieser ganzen innern Schwäche und Unnatur willen ist denn auch die natürliche Erklärung der evangelischen Geschichte bald in Mißkredit gekommen. Ein hartes Urtheil Hegels über die „Geistlosigkeit und Gemeinheit, die sich gesunden Menschenverstand und Moralität zu nennen angemaßt habe," haben wir schon bei der Kritik des Deismus vernommen. Auch Schelling bricht ihm den Stab, wenn er sagt (sämmtliche Werke II. Abth. IV. S. 23): „nichts ist trübseliger als das Geschäft aller Rationalisten, die vernünftig machen wollen, was sich selbst über alle Vernunft gibt." — Wahrhaft vernichtende Streiche aber hat Strauß gegen ihn geführt, der nicht nur in seinem frühern Leben Jesu den Standpunkt des Dr. Paulus Schritt für Schritt widerlegt, was wir ihm entschieden zum Verdienst anrechnen müssen, sondern auch in seinen neuesten Schriften, besonders in: „Die Halben und die Ganzen", die heutigen Rationalisten, namentlich die in Baden, mit der bittersten Ironie, mit einem an Grobheit streifenden Spott geißelt. So widerlegt von unsern Gegnern oft Einer den Andern.

Um so mehr muß man sich bei diesem seit geraumer Zeit nicht mehr zweifelhaften Bankerott des Rationalismus wundern, wie neuerdings ein viel genannter Theologe im Widerspruch mit seiner eigenen Vergangenheit in vielen Stücken wieder auf den alten rationalistischen Standpunkt zurücksinken konnte. Wir meinen Dr. Schenkel in seinem „Charakterbild Jesu",*) einem

*) Wir citiren im Folgenden nach der III. Auflage 1864.

Buch, das diesen Titel kaum rechtfertigt; denn es ist in Wirklichkeit eben ein Leben Jesu.

2. Dr. Schenkels Charakterbild Jesu.

Daß wir ein Recht haben, Schenkel in die nächste Nachbarschaft des Rationalismus zu stellen, obschon in seinem Buch nicht Weniges auch an Strauß und Renan und noch mehr an Baur und die Tübinger kritische Schule erinnert, so daß das Ganze in allen diesen Farben zumal schillert, werden wir gleich sehen, wollen aber zunächst einen Blick werfen auf die Art, wie Schenkel die Evangelien als Geschichtsquellen behandelt.

Er hält wie manche neueste Kritiker das Evangelium Marci für das älteste und ursprünglichste und legt nun ein Gewicht darauf, daß in seiner Schrift das Bild Jesu „zum ersten Mal vom Standpunkt des zweiten Evangelisten entworfen sei." Diese Vorliebe für Marcus, deren kritische Berechtigung wir hier nicht näher untersuchen können, mag das Resultat wissenschaftlicher Untersuchungen sein, hängt aber sicherlich auch mit seiner Wunderscheu zusammen; denn „das zweite Evangelium hat weder etwas aus der Kindheitssage, noch in Betreff der Erscheinungen des Auferstandenen aufgenommen," und „hat mehrere evangelische Begebenheiten weniger in's Wunderbare ausgeschmückt, als das erste und dritte" (S. 239—240). Weil aber auch Marcus des Wunderbaren Vieles berichtet, so muß Schenkel gestehen, die Wundersage habe eben auch in diesem Evangelium trotz seines Zusammenhangs mit den Vorträgen des Petrus (dessen Schüler Marcus war) ein starkes Uebergewicht erlangt. Wie kam denn aber das Wunder in diese vergleichungsweise noch sicherste geschichtliche Quelle? Zunächst „mochte Petrus selbst nach alttestamentlichen Vorgängen manche evangelische Begebenheit in das Licht der Wunderwirkung gestellt haben;" sodann hat Marcus „die Vorträge des Petrus frei bearbeitet und ohne Zweifel unter dem Einfluß der mündlichen Ueberlieferung und des Wunderbedürfnisses der apostolischen Gemeinde sein Evangelium geschrieben;" endlich mag auch noch der Ueberarbeiter des Urmarcus (das jetzige Marcusevangelium soll nämlich eine Ueberarbeitung des ursprünglichen sein) „hin und wieder die späteren Vorstellungen in die älteren Berichte

eingetragen haben." Wir werden also hier zur Erklärung der Wunderberichte von Petrus zu Marcus, von Marcus zur mündlichen Ueberlieferung und dem Wunderbedürfniß der ersten Gemeinde, von da zum späteren Ueberarbeiter des Marcus weitergewiesen, offenbar weil Schenkel selbst fühlt, daß keiner dieser Erklärungsgründe ordentlich zureichen will. Wer einfache natürliche Begebenheiten „in's Licht der Wunderwirkung stellen" kann, der stellt sich selbst in ein ziemlich zweideutiges Licht, ob er auch ein Apostel wäre. Und wer aus Begebenheiten, die ihm sein Lehrer als ganz natürliche Vorgänge erzählte, etwa um der Leser willen Wundergeschichten machen kann, der ist doch schlecht angethan zu einem glaubwürdigen Berichterstatter. Ueberdies, wie stimmt diese große Freiheit in der Bearbeitung damit, daß Marcus, wie Schenkel vorher sagte, mit großer Genauigkeit die Vorträge des Petrus nachschrieb?

Doch woher immer auch in dieses Evangelium das Wunder gekommen sein mag, um seinetwillen muß auch dieser Liebling sich eine sehr willkürliche Behandlung gefallen lassen. Bald darf sein Zeugniß nichts gelten, z. B. bei der Heilung des Gichtbrüchigen Marc. 2, 10—11, wobei Schenkel selbst gesteht, daß dies Wort seiner Auffassung des Hergangs widerspreche; bald wird der klare, unzweideutige Sinn seiner Worte auf das Willkürlichste umgedeutet. Wenn z. B. Christus redet von seiner Wiederkunft „in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln" (Marc. 8, 38), so soll dies „in bildlicher Form von einer geistigen Wiedererscheinung des Meisters" zu verstehen sein (als ob auch nur Ein Zuhörer die Worte so hätte verstehen können!). Kap. 13 soll mit der Wiederkunft Christi nur die Periode, „in der die christliche Weltgemeinde ihren Anfang nahm," gemeint und um der schwachen Fassungskraft der Jünger willen als Periode seiner zweiten Ankunft bezeichnet sein! Auch 14, 62 bediente sich Christus nur „der dem theokratischen Vorstellungskreise geläufigen Bildersprache" (S. 145; 259; 294). Wahrscheinlich weil diese Bilder ihm ganz geläufig, hat darauf der Hohepriester sein Kleid zerrissen und diese Sprache als Gotteslästerung verdammt!!

Wenn so mit dem Zeugniß der Hauptquelle verfahren wird, kann es freilich den andern Evangelisten nicht besser ergehen. Die ganze Kindheitsgeschichte bei Lukas z. B. muß Dichtung sein, während daneben die von demselben Lukas erzählte Geschichte vom

zwölfjährigen Jesus im Tempel als historisch festgehalten wird. Warum? Dort ist zu viel Wunderbares, das zum natürlich menschlichen Bild von Jesus, das Schenkel zeichnen will, nicht passen würde; hier ist mehr eine natürliche Begebenheit (die übrigens doch auch über eine bloß menschliche Entwicklung dieses Knaben entschieden hinausweist). — Die Bergrede paßt ihm zu jenem Zweck. Weil sie aber bei Marcus fehlt, so nimmt er sie aus Matthäus herüber, und hilft sich damit, sie sei eben bei Marcus „ausgefallen", nicht „absichtlich ausgelassen" (S. 70). Aber Alles in derselben paßt ihm doch wieder nicht; so das Wort: eher werde Himmel und Erde vergehen als ein Jota vom Gesetz; daher sagt er, das sei ein von Jesus vielmehr bekämpftes Wort der Pharisäer, das aus Mißverstand Jesu selbst in den Mund gelegt worden sei (S. 271).

Am Schlimmsten ergeht es aber dem vierten Evangelium. Hier tritt die willkürliche Quellenbehandlung am Grellsten hervor. Nach Schenkel nimmt Johannes die letzte Stelle unter den evangelischen Berichterstattern ein, weil bei ihm „von einer allmäligen Entwicklung des religiösen und messianischen Selbstbewußtseins Jesu, einem wahrnehmbaren Wachsen und Werden seines innern Lebens keine Spur zu finden" sei (S. 17), sein irdisches Wirken vielmehr auf vorzeitliche Zustände zurückgeführt werde. Wir können hiebei nicht umhin, uns zu erinnern, daß Schenkel 6 Jahre vor dem Erscheinen des „Charakterbilds Jesu" dem Johannes gerade darum die erste Stelle unter allen Evangelien einräumte, „weil es die unmittelbare und unbedingte Uebereinstimmung des Selbstbewußtseins Jesu mit demjenigen Gottes auf's Entschiedenste bezeuge." — Da nun der Inhalt dieses Evangeliums „nicht unmittelbar geschichtlich" ist, so kann es um so weniger einem Bedenken unterliegen, sein Zeugniß, wenn nöthig, zu beseitigen. Wenn nach Johannes Jesus vom Kreuz herab seine Mutter dem Lieblingsjünger übergab, so weiß dagegen Schenkel, daß Maria es nicht vermochte, „auch nur aus der Ferne diesen Anblick zu ertragen". Johannes hat dies also erfunden und zwar aus dem besondern Grund, um dieses „bewundernswürdige Ausharren der Mutter als eine Sühne für ihre frühere befremdende Kälte gegen das Evangelium erscheinen" zu lassen, während doch Maria nach Johannes schon bei der Hochzeit in Cana ein Wunder erwartete, also keineswegs kalt

gegen das Evangelium war. Auch sonst in der Leidensgeschichte zeigt sich Johannes als unzuverlässiger Berichterstatter; absichtlich erwähnt er das Abendmahl nicht, und bringt dagegen das Abschiedsmahl des Herrn mit der Fußwaschung in Verbindung, d. h. mit einer Anordnung, „welche allen Priesterstolz ebensosehr zu demüthigen geeignet war, als das Abendmahl in späterer Zeit die vornehmste Stütze desselben wurde". Eben deßhalb muß dann aber die Fußwaschung doch wieder ein geschichtliches Factum sein, weil dieser antihierarchische Zug trefflich in's Schenkel'sche Charakterbild von Jesus paßt. — Beim Gespräch Jesu mit der Samariterin hat Johannes Zeit und Ort falsch angegeben und irrigerweise Jesum als allwissend geschildert. Dessen ungeachtet muß ihr eine glaubwürdige Begebenheit zu Grunde liegen, damit „die erhabenste Schutzrede auf die Toleranz", „die großartige Weitherzigkeit", die sich in dem Ausspruch Jesu über das Wesen des Gottesdienstes kund gibt, dem Charakterbild Jesu nicht fehle.

Ja weil solche ächt menschlichen Züge im Bilde Christi bei Johannes gar nicht selten sind, so sieht sich Schenkel öfters genöthigt, dieser an sich ungeschichtlichen, weil von speculativem Standpunkt aus verfaßten Quelle den Vorzug zu geben vor dem Zeugniß der andern Evangelien und selbst seinen Marcus nach ihr zu corrigiren. Die Rede vom Himmelsbrod Joh. 6 verräth uns, wie die Sage von der wunderbaren Speisung entstund, ist also glaubwürdiger als alles sonst hierüber Berichtete. Die Reden Jesu von seiner Wiederkunft sind in der johanneischen Darstellung (Kap. 13—17) der Fassung der drei ersten Evangelien vorzuziehen. Johannes allein soll hier ein treuer Berichterstatter sein, (obschon Jesus, wie daneben behauptet wird, solche lange Reden am letzten Abend nicht gehalten haben kann) warum? weil die Hinweisung auf den kommenden Tröster verräth, daß Jesus unter seinem zweiten Kommen nicht ein persönliches und leibliches Wiedererscheinen, sondern nur das Wiederkommen „in seinem Geiste" verstanden wissen wollte (S. 186 ff.).

Sehen Sie hieraus die Willkür, womit Schenkel seine Quellen handhabt. Sie ist noch viel widerspruchsvoller als die der alten Rationalisten. Was sich irgendwie als Opposition gegen „Hochkirchenthum" und „Orthodoxie" auslegen, woraus sich Kapital schlagen läßt für Schenkel's bekannte

demokratisch kirchlichen Zwecke, was geeignet ist, Jesum als natürlich menschliches Wesen oder auch in menschlicher Beschränktheit und Unvollkommenheit erscheinen zu lassen, das ist immer ein „ächt geschichtlicher" Zug, (S. 40, 149, 208 und oft), ob es dann in den drei ersten oder im 4. Evangelium steht. Wo aber etwas auf die Nothwendigkeit einer Kirchenzucht und namentlich auf die über das menschliche Maß hinausliegende Dignität und Macht Christi, auf sein göttliches Wesen und Selbstbewußtsein wenn auch noch so klar und bestimmt hinweist, da ist's nicht Geschichte, sondern Mißverständniß der Berichterstatter, oder sagenhafter späterer Zusatz, gleichviel bei wem es steht und wie oft es immer zum Vorschein kommt! Heiße das wieder Wissenschaft und kritische Geschichtsforschung, wer will; es ist nichts als subjektives Belieben. Die Kritik hat denn auch bereits diese widerspruchsvolle Behandlung der Quellen als durchgreifenden Fehler in Schenkel's Buch nachgewiesen *).

Welches Christusbild bei dieser Methode herauskommt, läßt sich nun zum Voraus errathen. Sehen wir es jetzt näher an.

Wie die Rationalisten mit der Voraussetzung der Unmöglichkeit des Wunders, so tritt auch Schenkel an die evangelische Geschichte mit einer zum Voraus Alles entscheidenden Voraussetzung heran, und die ist die Leugnung der Gottheit Christi. Er erklärt auf der ersten Seite die kirchliche Lehre von der Person Christi für eine uralte Vernunftwidrigkeit, für ein römisch-katholisches Ueberbleibsel in der protestantischen Kirche, für eine Anschauung, die nur durch die heiden-christliche Richtung in die alte Kirche hereinkam, während die juden-christliche Jesum als bloßen Menschen betrachtete. „Daß Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott unter den Menschen gelebt habe und über den Menschen gegenwärtig noch fortlebe, das ist eine Behauptung, welche die ernstesten Bedenken herausfordert" (S. 2). Jesus war vielmehr „ein Kind des Volkes", der wirkliche Sohn Josephs und der Maria; „sein Vater war ein Mann aus dem

*) Vergl. z. B. Weiß, „Dr. Schenkels Charakterbild Jesu, bes. von Seiten der Quellenbenutzung und geschichtl. Behandlungsweise beleuchtet" in den Studien und Kritiken 1865, II. Heft S. 277 ff.; und das lesenswerthe Büchlein von Uhlhorn, „die modernen Darstellungen des Lebens Jesu" S. 39 ff. —

Volke, aus der arbeitenden Klasse, ein Zimmermann" (S. 26) *). Der zwölfjährige Knabe „nennt Gott seinen Vater, wie jedes fromme Judenkind dies konnte" (S. 259; 27). Früh trat in Jesu „die Stärke der religiösen Empfindung hervor, gegen welche das Pietätsgefühl für die Eltern bereits vorübergehend zurücktrat" (S. 28). Er lernte „ohne Zweifel aus dem Buch der Natur, unter dem heitern Himmel Galiläas am See Genezareth" (S. 28; vergl. unten Renan). Von Johannes ließ er sich taufen; aber ein inneres Verhältniß hat zwischen beiden Männern nie bestanden; noch weniger hat Johannes je ein Zeugniß von der Gottessohnschaft Jesu abgelegt (S. 30 ff.). Bei der Taufe kommt über Jesus die Erleuchtung, daß nicht mehr das Gesetz, sondern „nur der sanfte und milde Geist der Demuth und der Liebe, dessen Sinnbild die Taube ist, eine sittliche Erneuerung des Volkes zu bewirken vermöge, wie ein Silberblick" von oben (S. 35).

„Daß er sich ein ganz neues, noch nie vorgekommenes Gottesbewußtsein zuschrieb und in Folge dessen die innigste und unauflöslichste Gottesgemeinschaft, daß er diesen seinen persönlichen Charakter als eine unerschöpfliche Offenbarungs- und Lebensquelle für die Menschheit bezeichnete, das steht fest. Aber deshalb hat er sich nicht göttliche Macht und Würde — weder göttliches Wesen, noch göttliche Eigenschaften — zugeschrieben, nicht den „Sohn" als eine zweite ebenbürtige, göttliche Persönlichkeit der ersten, des „Vaters" an die Seite gestellt" (S. 121. 175). Beweis dafür soll Matth. 11, 29 sein, wo sich Christus „sanft" und von Herzen „demüthig" nennt, was darauf hindeute, daß Christus doch auch „mit dem Zorn zu kämpfen gehabt habe" (S. 122)! Man sehe, wie hier Schenkel als ächter Rationalist ein- statt auslegt; denn in jener Stelle sagt doch Christus das gerade Gegentheil davon! — Die Bezeichnung „Sohn Gottes" legte sich Christus in keinem andern Sinne bei als dem, „wornach das Volk Israel oder der theokratische König Sohn Gottes hieß" (177). „Auch das vierte Evangelium weiß, genau besehen, nichts von einer gottgleichen Würde Jesu" (S. 178. 150). Die

*) Wie Schenkel bei den Verhandlungen der badischen Generalsynode am 18. Mai 1867 dies leugnen und sagen konnte, es stehe in seinem Buch nur etwas „von den Eltern Jesu", nicht aber daß Jesus des Zimmermanns Sohn gewesen, ist unbegreiflich. Man lese S. 26!

vielen Stellen, die unzweifelhaft auf die göttliche Macht und Würde des Sohnes hinweisen, z. B. „was der Vater thut, das thut gleich auch der Sohn", „auf daß sie alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren", die Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater im Taufbefehl und Andere werden theils gar nicht näher betrachtet, weil sie ohne Zweifel als zum „Charakterbild" Jesu nicht nöthig (und jedenfalls nicht passend!) erscheinen mochten; theils wird über sie, z. B. über das Wort: „alles ist mir übergeben von meinem Vater", mit der Bemerkung hinweggegangen, „ohne die nöthige Beschränkung habe das keinen Sinn" (S. 120). Mit dem Ausspruch „ich und der Vater sind Eins" behauptete Jesus nicht seine Wesensgleichheit, sondern nur seine Willenseinheit mit dem Vater" (S. 150). Wir haben alle diese Entgöttlichungsversuche, die mit der Person und dem Selbstbewußtsein Christi immer auf's Neue angestellt werden, schon früher (S. 261—271) als exegetisch unhaltbar erkannt.

„Von erster Jugend an die Leiden und Freuden des Volkes theilend" fühlte Jesus frühe, „daß seine Wirksamkeit dem Volke gehöre" (S. 33. 41). „Die Männer des Volkes waren die Männer der christlichen Zukunft" (S. 60; 44); aus ihnen nahm er seine Apostel. Bei seinem ersten öffentlichen Auftreten war Jesus über seinen Beruf mit sich noch nicht völlig im Klaren; am Wenigsten erklärte er sich gleich für den Messias. Nach der Versuchung in der Wüste wird ihm „vorläufige Klarheit über seine Berufswahl geschenkt" (S. 40). An dem Täufer Johannes hatte er ersehen, daß die alte jüdische Theokratie kein Mittel zur Erneuerung des Volkes besitze. Ein neuer Weg hiezu mußte eingeschlagen werden. Daher seine Predigt: Die Zeit ist erfüllet, das Reich Gottes herbeigekommen, d. h. die alte Zeit „der ceremoniellen Bevormundung und satzungsmäßigen Bemaßregelung des Volkes" ist vorüber. Damals trat also Jesus „noch nicht als der von den Propheten verheißene Messias, aber als der Gründer einer neuen Zeit auf, als der Stifter einer neuen von den theokratischen Bedingungen unabhängigen Gemeinschaft frommer Israeliten mit Gott" (S. 43), die er zunächst im ersten Jüngerkreis zu verwirklichen suchte. Die Heilung d. h. Beruhigung eines von dem abergläubischen Volk für besessen Gehaltenen mit einem tröstlichen Zuspruch in Capernaum gab den Anstoß, ihn fortan für einen Wunderthäter zu halten (s. unten).

Durch den Widerſpruch der hierarchiſchen Partei, „der orthodoxen Schultheologen“, „der Hochkirchlichen“, d. h. der Schriftgelehrten und Phariſäer, die ihm beſonders vorwarfen, daß er den Sabbath breche, erkennt Jeſus „mit ſtets zunehmender Klarheit als das Ziel ſeiner Lebensarbeit den Bann des todten Buchſtabens von ſeinem geplagten Volke hinwegzuheben, der leeren Schulgelehrſamkeit und hochmüthigen Prieſterherrſchaft ein Ziel zu ſtecken, die verlaſſene und verſäumte Laiengemeinde zur ſittlichen und religiöſen Freiheit emporzuheben“ (S. 64). Von nun an vertritt er „die ächte Menſchenwürde und die ewigen Menſchenrechte“ gegen die hierarchiſche Schultheologie mit dem geiſttödtenden Buchſtaben ihrer Satzungen (S. 64 ff.; 36 ff.), und ſucht „das Gottesbewußtſein von allen Formen und Schranken zu befreien“ (S. 121). Er proclamirt die Freiheit des Cultus, wie denn „die Idee der Gewiſſens- und Glaubensfreiheit den Ausgangspunkt des geſammten Wirkens und Strebens Jeſu bildete“ (S. 172). Was er einführen will, iſt die Religion der allgemeinen Menſchenliebe, und zwar der „von confeſſionellen, feudalen, nationalen Vorurtheilen gereinigten Menſchenliebe; ſie iſt nach dem ausdrücklichen Zeugniß Jeſu der Weg zum ewigen Leben“ (S. 127). Dieſe „Religion der Menſchheit und Menſchlichkeit“, „der unbedingteſten Humanität“ hat er z. B. im Gleichniß vom barmherzigen Samariter heilig geſprochen (S. 127).

Dieſe Ideen, durch die ſich Jeſus zwar immer noch nicht als Meſſias, aber als den Erlöſer ſeines Volkes kund geben wollte, läßt er nun durch die Ausſendung der Zwölfe in immer weiteren Kreiſen verbreiten und ſo den urſprünglich gebildeten Kern der neuen iſraelitiſchen Gottesgemeinde allmälig über ſich ſelbſt hinauswachſen. Ja er ſelbſt geht in praktiſcher Anwendung dieſer Ideen in die Gegend von Tyrus, Sidon u. ſ. f., d. h. an die Grenzen der Heidenwelt, um deren Empfänglichkeit für die neue Lehre zu prüfen.

Als nach der Rückkehr von da Petrus feierlich bekannte: Du biſt der Meſſias, da war „ein Stichwort geſprochen, das die Seinen zuſammenhielt, eine Fahne entrollt, gegenüber der Hierarchie eine klare und beſtimmte Stellung gewonnen. Jeſus hatte, wie es ſcheint, das entſcheidende Wort kaum aus dem Mund eines Jüngers erwartet“ (S. 99). Wohl wiſſend, daß nach dem alten Teſtament die Aufgabe des Meſſias eine ganz andere war, als die,

welche er sich vorgesetzt (vergl. unten), läßt sich Jesus ungern diese Anschauung gefallen; aber er kann nicht anders, er muß sich für den Messias erklären, da dies „das einzige Mittel war, bei einem Theil Israels wenigstens, mit seinen Gedanken durchzudringen und seine Berufszwecke zu erreichen" (S. 98).

Doch erst das Leiden sollte die wahre Weihe seines Erlöserberufes werden. Der Einzug in Jerusalem, durch den er offen als Messias auftrat, und die sich daran knüpfende Tempelreinigung, durch die er den nahen Untergang des äußerlichen Tempeldienstes andeuten wollte, liefert den Gegnern die nöthigen Waffen zu seiner Anklage und Verurtheilung in die Hand. Dem Buchstaben des Gesetzes war er jetzt verfallen. Er „opfert sich der tödtenden Satzung, um sie in seinem Tod als das furchtbarste Hinderniß der wahren Religion und Sittlichkeit für immer grundsätzlich zu vernichten" (S. 199). Sein Tod „ward ein Sieg der Freiheit und der Liebe". Das herzlose Gesetz ward nun von der barmherzigen Liebe angeklagt, die Hierarchie war gerichtet und von nun an ein Gegenstand des Abscheues geworden. Darin bestund die Erlösung und Versöhnung. — Durch den aus „Zuständen der Verzückung, der Folge tieferschütterten weiblichen Seelenlebens" (S. 226) hervorgegangenen Glauben an Jesu Auferstehung ward der Gestorbene zu einem ewig Lebendigen verherrlicht. Er lebt in Allen, in welchen sein Wort Geist und Leben geworden ist. „Der lebendige Christus ist der Geist der Gemeinde" (S. 234). —

Dies in Kürze die wichtigsten Entwicklungsmomente im Bilde Jesu, wie Schenkel es uns zeichnet. Ganz leicht und wie sich von selbst verstehend führt uns Schenkel und mit ihm alle wunderscheuen Darsteller des Lebens Jesu über die Frage nach seiner Abstammung weg, als ob unserm Glauben nicht sein ganzes heiliges Fundament fehlte, wenn aus dem eingebornen Sohn Gottes, empfangen vom heil. Geist, geboren aus Maria der Jungfrau, nun der (illegitime?) Sohn Josephs und Marias gemacht wird!! Auch sonst steht hier im Wesentlichen wieder ganz jener alte, rücksichtsvolle, höchst aufgeklärte Volksfreund der Rationalisten vor uns. Schenkel schneidet ihm nur sein Gewand nach moderner badischer Façon zu, um aus ihm einen Oppositionsmann gegen alles alte und neue Kirchenthum zu machen, — aus bekannten naheliegenden Gründen. Daß dieser Christus nicht entfernt dem entspricht, den

uns Marcus schildert, darüber ist kein Wort zu verlieren. Aber wundern müssen wir uns, wie Schenkel Andern, z. B. Renan, vorwerfen kann, „er erneuere in vielen Beziehungen die Fehler der rationalistischen Periode". Daß er dies selbst am Allermeisten thut, das sehen wir am Deutlichsten aus der Art, wie er die Wunder Jesu behandelt.

Schenkel unterscheidet zwei Klassen von Wundern in den Berichten der Evangelisten: Heilungswunder, die sich „als Einwirkungen einer mit den höchsten geistigen Anlagen und den seltensten sittlichen Kräften ausgerüsteten Persönlichkeit, welcher von Seiten der Hilfesuchenden ein unbedingtes Vertrauen entgegen kam, psychologisch immer noch annähernd erklären lassen"; und die in der spätern Wirksamkeit Jesu vorkommenden „schlechthinigen Allmachtswirkungen, bei denen sämmtliche Gesetze der Natur ohne Weiteres als aufgehoben erscheinen" (z. B. Stillung des Seesturms, Brodvermehrung, Todtenerweckungen u. A.). Da durch letztere die Grenzen menschlicher Beschränkung, innerhalb deren Jesus in den drei ersten Evangelien sich bewegt, durchbrochen werden, so sind sie auf Rechnung der Sage und Phantasie zu setzen. Es zeigt sich darin die „unbewußte Huldigung der religiös begeisterten Phantasie einer im Gewissen und Gemüth tief erregten Jüngerschaft und Gemeinde, welche in solchen Hyperbeln der frommen Gluth ihrer Bewunderung, Liebe und Verehrung für die Heldengestalt einen freilich nach dem Maßstab der nüchternen historischen Kritik unangemessenen Ausdruck gab" (S. 15—16). In gut rationalistischer Weise wird erklärt, „wir dürfen uns nicht an die Schale der evangelischen Erzählung, wir müssen uns an den Kern halten", und hingewiesen auf das Fehlen des „ungestörten Wahrnehmungsvermögens selbst der unmittelbarsten Zeugen", die sich deßhalb kein richtiges Urtheil bilden konnten (S. 105). Also wieder die alte Unterscheidung von Factum und Urtheil (s. oben). Nur darin unterscheidet sich Schenkel vom älteren Rationalismus, daß er bei den Wundern dem Sagenhaften weit mehr Raum gewährt. Denn „das Lebensbild des Erlösers wurde bald nach dessen irdischem Hinscheiden von einem reichen Sagenstrom umflossen" (S. 16).

Schenkel hat somit zwei Mittel, sich des Uebernatürlichen zu entledigen, die schwärmerisch übertreibende Phantasie der Jünger und die Sage. Zwar redet auch er von einer Wundergabe Christi, jedoch nur in dem Sinn einer besonders „erhöhten mensch-

lichen Naturgabe". Denn „würden wir die Wundergabe Jesu als einen Ausfluß ihm innewohnender Allmachtskräfte oder eine Ausstrahlung seiner göttlichen Natur betrachten, dann wäre ein menschlicher Maßstab an sein Wirken überhaupt nicht mehr anzulegen" (S. 48). Als ob die Wunderthäter vor Jesus durch ihre Wunder aufgehört hätten, Menschen zu sein! Aber über das Maß des Natürlichen darf nun einmal das Schenkel'sche Jesusbild schlechterdings nicht hinauswachsen.

„Während seiner Zurückgezogenheit in der Wüste regte sich in Jesus seine geheimnißvolle Kraft, welche wir uns als die Quelle seiner Wunderthätigkeit zu denken haben" (S. 39). Und worin bestand diese? Jesus hatte die Macht „seelischer Beruhigung krankhaft erregter Gemüther". Sein Wort, z. B. die Versicherung der Sündenvergebung, konnte die Seele „wie ein elektrischer Strom" ergreifen, sich auch dem gelähmten Nervenleben des Kranken mittheilen und so leibliche Wirkungen hervorrufen (S. 57). So bei dem Gichtbrüchigen Marc. 2, 1—12, wobei wir nur fragen möchten, warum dann dieser Kranke nicht gleich auf das erste Wort: „Deine Sünden sind dir vergeben" aufsprang, sondern krank liegen blieb bis zu dem Gebot: „stehe auf, nimm dein Bette" u. s. f.? — In der Synagoge zu Kapernaum Marc. 1, 21 ff. stillt Jesus nur den krampfhaften Anfall eines im höchsten Grad aufgeregten Wahnsinnigen (S. 48—49), der übrigens nach V. 26 in Folge des Wortes Jesu erst recht in Krämpfe verfällt! — Andere Kranke wurden gesund „in Folge der geistigen Spannung, in die sie sich versetzten, und durch vorübergehende Anregungen, die sie empfingen" (S. 89). Die Heilung der blutflüssigen Frau wird bewirkt durch ihre „religiöse Gemüthserregung" (S. 82), während sie doch geheilt ist, ehe Jesus sich umwendet und mit ihr redet, Marc. 5, 30. — Beim Knecht des Hauptmanns war „die vorzüglichste Ursache seiner Genesung die außerordentliche geistige Aufregung des Kranken und sein unerschütterlicher Glaube an die Heilkraft Jesu" (S. 74), während doch nirgends vom Glauben des Knechts, sondern nur von dem des Hauptmanns die Rede ist! — Die Fieberkranken hat Jesus durch „liebevolle Anfassung mit der Hand, wahrscheinlich begleitet von tröstendem und erquickendem Zuspruch" beruhigt (S. 49). — Der Aussätzige „war wahrscheinlich, als er zu Jesus kam, im Wesentlichen schon geheilt" (S. 53)!!

Ueber solche am Ende noch sehr zweifelhaften Erfolge hinaus reichte die Wundergabe Jesu nicht. —

Sind das nicht wieder ganz die alten ausgetretenen Pfade und Künste der natürlichen Erklärung, jene alte rationalistische Willkür, die den geschichtlichen Stoff so lange zuschneidet, bis er das zum Voraus feststehende Prinzip der Wunderleugnung nicht mehr Lügen straft? — Nach Jesaja 9, 5 heißt Christus „Wunderbar", nach Schenkel und Genossen „ganz natürlich menschlich". Und doch hatte derselbe Schenkel 12 Jahre zuvor sehr wahr gesagt: „nur wenige Menschen sind weise genug einzusehen, daß es viel mehr Geist dazu braucht, um Wunder zu glauben, als Verstand, um sie zu leugnen!"

Es läßt sich übrigens selbst in dem von dieser gewaltthätigen Exegese noch übrig gelassenen und als geschichtlich anerkannten Rest noch Manches finden, durch das die natürliche Auffassung dieser Begebenheiten doch wieder in die Brüche geht. Wenn z. B. die Einwohner von Kapernaum ihre sämmtlichen Kranken zu Jesu bringen (S. 49), so soll uns doch Schenkel erklären, wie das Volk dazu kam, von dem zum ersten Mal auftretenden Rabbi Krankenheilungen zu erwarten? Es muß doch wohl noch etwas Anderes geschehen sein als die Beruhigung einer Fieberkranken, wenn ihnen Jesus als der Wundermann erschien, der alle ihre Kranken heilen werde. Ja es läßt sich überhaupt fragen: wenn es nie Wunder gegeben hat, wie kamen denn die Leute dazu, Wunder zu erwarten? Und daß das damalige Geschlecht solche erwartete, das geben Schenkel, Strauß, Renan und Alle zu; ja sie machen daraus Capital für ihre Wunderleugnung, weil gerade die Wundersucht jener Zeit die Hauptquelle der Wunderberichte gewesen sein soll. (Wir werden übrigens unten Strauß gegenüber sehen, daß das Judenthum an sich durchaus nicht wundersüchtig war.) In letzter Instanz kehrt sich aber diese Waffe gerade gegen die Angreifer. Freilich kann die Wundersucht Wunder erdichten und hat später auch solche erdichtet, wie die apokryphischen Evangelien zur Genüge zeigen. Aber wie die Wundersucht später falsche Wunder schuf, so schufen ursprüngliche wahre und wirkliche Wunder die nachherige Wundersucht, wie man nur deßhalb auf den Gedanken kam, falsche Münzen zu prägen, weil vorher ächte vorhanden waren (vergl. S. 112)! Ich frage: wie kam denn die Welt

überhaupt dazu, an die Möglichkeit eines Wunders zu denken, Erscheinungen, die sie nicht erklären konnte, auf ein unmittelbares göttliches Eingreifen zurückzuführen, wenn es nie Wunder gab? wie wären sie überhaupt auf diese Idee, auf den Begriff „Wunder" gekommen, wenn es nie göttliche Machtwirkungen gab, die sich der menschlichen Erkenntniß schlechthin entzogen? Die Erklärung hievon sind uns die wunderscheuen Kritiker noch immer schuldig.

Doch wir haben bis jetzt nur die erste Classe von Wundern, die Heilungswunder bei Schenkel betrachtet. Aber auch der übrigen, der Allmachtswirkungen, entledigt sich Schenkel durch ähnliche Gewaltthätigkeiten, oder auch durch ihre Verweisung ins Gebiet der Sage. Die Speisung jener Tausende in der Wüste reduzirt sich darauf, daß Jesus sie „mit himmlischem Lebensbrod" speiste, ihre „mitgebrachten, zum Theil auch noch in der Eile herbeigeschafften Mundvorräthe andächtig weihte" und dann durch seine Jünger austheilen ließ (S. 86). — Die Tochter des Jairus lebte noch; der Herr sagt ja selbst: „sie ist nicht gestorben, sondern sie schläft". — Die Geschichte von der Verklärung Jesu hat „in der späteren Ueberlieferung durch die Sage eine Umgestaltung erlitten" (S. 105). Ebenso bildete die Sage die beiden Seewunder aus der einfachen Thatsache, daß Jesus im Sturm „unter dem Zagen erprobter Schiffleute, trotz der Verzweiflung des Steuermanns" einen größeren Muth bewies als diese und seine zaghafte Umgebung beruhigte, was „viel erhabener und erhebender" sei als die Stillung des Sturms, wie sie die Evangelisten berichten (S. 79—80). Das andere Mal schritt Jesus im Dunkel der Nacht — nicht auf dem Wasser, sondern „am Ufer daher", was den Jüngern wie ein drohendes Gespenst erschien (S. 88). — Auch die Auferweckung des Lazarus ist wohl als Mythus aufzufassen, der vielleicht aus dem Gleichniß vom armen Lazarus entstund (S. 277). Ueberhaupt war „die spätere Sage durch die schmucklose Einfachheit der älteren Erzählung noch nicht zufrieden gestellt. Ihre Erweiterungen lassen uns in die Bildung mancher Wundererzählungen einen lehrreichen Blick werfen" (S. 208). Dahin gehört auch der Blutschweiß in Gethsemane, der „eine unverkennbar Uebertreibung" ist. — Wir werden unten bei der Betrachtung des Lebens Jesu von Strauß die Möglichkeit der Mythenbildung näher untersuchen.

Auf diese Weise bringt Schenkel im Unterschied von der früheren entweder bloß rationalistischen oder mythischen Erklärungsweise der Wunder Christi bald die natürliche, bald die mythische, bald die allegorische, bald die nüchtern oder sentimental rationalistische zugleich zur Anwendung, wie es ihm gerade paßt (vergl. auch VII. seine Darstellung der Auferstehung Jesu). — Und ganz dieselbe willkürliche Gewalt wird auch den Reden Jesu angethan, wo sie in das Schenkel'sche „Charakterbild Jesu" nicht passen wollen, auch wenn sie sich bei Marcus finden. So besonders bei den Weissagungen Jesu von seiner Wiederkunft, deren Deutung durch Schenkel wir schon oben kennen lernten. Während Jesus seine Wiederkunft nur „als eine unpersönliche voraussagte", soll die spätere Vorstellung daraus eine persönliche gemacht haben (S. 104). Fragen wir, wie denn diese Umdeutung möglich war, so wird uns nur gesagt, Jesus habe eben in Bildern geredet, weil die Jünger zum Gedanken einer geistigen Wiederkunft sich damals noch nicht aufschwingen konnten; daraus sei dann allmälig die Vorstellung einer persönlichen Wiederkunft Christi geworden (S. 184 ff.). Schon aus inneren Gründen soll es „gar nicht möglich sein, daß Jesus eine persönlichleibliche Wiederkunft im Glanze himmlischer Herrlichkeit und in Begleitung himmlischer Herrschaaren zur Aufrichtung eines irdischen Reiches vorausgesagt habe. Er, der ein Reich der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Liebe, ein Reich des Geistes stiftete, konnte unmöglich äußeren Glanz, irdische Macht, schimmernde Herrlichkeit als das letzte Ziel desselben bezeichnen" (S. 104). Wir fragen verwundert: hat denn Schenkel gar kein Verständniß davon, daß „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist" und sein muß, daß das im jetzigen Weltlauf unsichtbar, in stiller Verborgenheit sich bauende Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit einst, wenn es völlig triumphiren soll, in die Sichtbarkeit treten muß, daß also Christus ganz wohl bald auf die jetzige innere, bald auf die künftige äußere, geistleibliche Seite seines Reiches hinweisen kann? Offenbar aber ist der tiefere Grund, weßhalb Schenkel diese Reden nicht als ursprünglich gelten läßt, nur die Scheu vor der Anerkennung der Gottheit des Königs Himmels und der Erde und zukünftigen Weltrichters, der in diesen Reden seine Person hoch über alles bloß natürlich Menschliche hinausstellt. Dasselbe werden wir bei Strauß finden. —

Wie unzureichend und im Grunde nichts erklärend dieser ganze Erklärungsversuch des Lebens und der Person Jesu ist, das sehen wir am deutlichsten, wenn wir ihn an seinem Kern und Mittelpunkt fassen und Aufschluß begehren über die Frage, wie denn der Mensch Jesus zu seinem messianischen Bewußtsein gekommen ist? Nach Schenkel kam er erst nach und nach und im Grunde wider eigenes Wollen und sogar wider ursprüngliches Wissen dazu. Wir haben oben gehört, daß Jesus nach Schenkel bei seinem ersten öffentlichen Auftreten über seinen Erlöserberuf „noch nicht völlig im Klaren" war. Selbst bei der Predigt in Nazareth Luk. 4, 16 ff. hatte er „noch nicht die Ueberzeugung gewonnen, in einer neuen und höheren Bedeutung des Wortes „Prophet" der Erfüller der noch unvollkommenen alttestamentlichen messianischen Verheißung zu sein" (S. 14. 40 ff.). Noch unvollkommenen? Ja, weil sie nur auf Wiederherstellung der äußeren Macht und nationalen Größe Israels, auf Ausbreitung der Theokratie über die ganze Erde abzielte, und zwar nicht bloß in den damaligen Messiashoffnungen der Juden, sondern auch in den Schriften der Propheten (?!). Daher wollte Jesus ursprünglich „nicht die dem Messias von den Propheten zugedachte Aufgabe übernehmen" (S. 97). Er wollte nur der Erlöser seines Volkes, der Stifter einer neuen Gottesgemeinde werden. Wie aber, wenn das Volk seine Erlösung und Erneuerung von Niemand anders als vom Messias erwartete? Da konnte er seinen Zweck nicht erreichen, ohne zugleich als Messias aufzutreten. Er hat also „den Titel und die Würde eines Messias nur vermittelst einer nicht zu umgehenden Anbequemung an die Vorstellungen und Erwartungen seiner Volks- und Zeitgenossen angenommen" (S. 119), weil dies „das einzige Mittel war — seine Berufszwecke zu erreichen" (s. oben). Nachdem Petrus in seinem Bekenntniß zu Jesu eigener Ueberraschung das „Stichwort" für seinen Anhang ausgesprochen hatte, da konnte er nicht mehr anders, er mußte sich die Anwendung der messianischen Vorstellungen auf seine Person und sein Lebenswerk „gefallen lassen".

Wie konnte er aber hiebei als Erfüller der prophetischen Weissagung auftreten, wenn darin vom Messias ganz andere Dinge in Aussicht gestellt waren, als er nach seiner besseren Einsicht zu thun entschlossen war? „Er betrachtete wohl die messiani-

schen Verheißungen als eine Kette von sinnbildlichen Darstellungen der Zukunft, die einem geistig wenig ausgebildeten Volke unentbehrliches Bedürfniß und als Brücke dienlich waren zu einem späteren reineren und höheren Verständniß der Selbstoffenbarungen Gottes an die Menschheit" (S. 98). Er suchte also die messianischen Weissagungen von den ihnen anhaftenden unlautern Elementen zu reinigen und sie so in ihrem wahren Kern zu erfüllen. Nur von diesem Standpunkt aus konnte er die Anwendung derselben auf seine Person sich gefallen lassen. Er durfte sich freilich dabei „keinen Augenblick verschweigen, daß jede Berufung von seiner Seite auf alttestamentliche Stellen den schwersten Mißverständnissen und Mißdeutungen ausgesetzt sei" (ebendaselbst). — Jesus hat also die messianischen Vorstellungen umgedeutet. Und nicht nur das. Indem er die Nothwendigkeit erkannte, ein leidender Messias zu werden, was den Juden „eine in sich widerspruchsvolle Vorstellung war, die das alte Testament nicht kennt" (? als ob Jes. 53 nicht darin stände!), erweiterte sich die Kluft zwischen der in ihm lebenden reineren Messiasidee und den messianischen Erwartungen seines Volkes zum geraden Gegensatz. Daher war, wie Schenkel zu bekennen genöthigt ist, „die Erfüllung des alten Bundes in seiner Person die Nichterfüllung sämmtlicher theokratischen Erwartungen. Es gab jetzt keine Gemeinschaft mehr zwischen den Hoffnungen seiner Volksgenossen und seiner eigenen Ueberzeugung" (S. 101—102).

Da fragen wir erstaunt: an welche messianische Vorstellungen hat sich denn nun Jesus „anbequemt"? Offenbar weder an die der alten Propheten, noch an die seiner Zeitgenossen. Und welchen Zweck konnte denn die Anbequemung an die Messiaserwartung des Volks, die Annahme des Messiastitels noch haben, wenn Jesus die Erwartungen doch nicht erfüllte? Ja wie konnte Jesus mit gutem Gewissen einen Titel acceptiren, der in seiner eigenen Auffassung das gerade Gegentheil von dem bezeichnete, was seine Zeit darunter verstund, der nicht etwa der innere Kern althergebrachter unlauterer Umhüllungen war, sondern in Wahrheit nur die täuschende Hülle eines ganz neuen Inhalts, angenommen als ein Mittel zum Zweck leichteren Eingangs bei einem Theil des Volks? Wenn Jesus um der falschen Messiaserwartungen willen sich auf das alte Testament mit seinen unvollkommenen Verheißungen gar nicht berufen durfte, warum thut er es dennoch überall und stellt

sich stets als den Erfüller des Alten hin (in der Bergrede, in Nazareth u. s. f.)? Da hätte er nur zum Schein an das alte Testament angeknüpft, und dieses gerade in seinen wichtigsten Stücken, den messianischen Weissagungen, nicht erfüllt, sondern unter der Hand in etwas ganz anderes verwandelt! Und wäre das Alles nicht ein Mangel an Lauterkeit gewesen, wie das ursprüngliche Nichtmessiasseinwollen und nachherige Sichdochdazuhergeben ein bedenklicher Mangel an innerer Klarheit, Festigkeit und Consequenz? Wenn Jesus von der Taufe und dem Aufenthalt in der Wüste an sich darüber klar wird, daß er keinen andern Ausweg habe „als innerlich mit der Theokratie zu brechen und sich zum Kampfe auf Leben und Tod zu rüsten", warum sollte er nicht auch von Anfang an mit klarem Bewußtsein eine bestimmte Stellung zu den Messiaserwartungen haben einnehmen können und müssen? Warum soll ihm eigentlich erst Petrus zu dieser Stellung und damit zu größerer Klarheit über seine von nun an nöthige Verhaltungsweise verholfen haben? Wie kläglich wird hier der Meister abhängig vom Jünger, da doch Schenkel selbst mit Recht anerkennt, „Jesus sei mehr von innen nach außen, als von außen nach innen gewachsen!" Und doch wie blind sind wiederum diese Jünger; sie stempeln ihren Meister zum Messias und sehen nicht, daß die Erfüllung des alten Bundes in dessen Person „die Nichterfüllung sämmtlicher theokratischen Erwartungen" war, an denen doch auch sie mit ganzer Seele hingen Ap. Gesch. 1, 6!

Sehen Sie an diesen und vielen andern ungelösten Fragen und Widersprüchen, die vor uns auftauchen, wie wenig es Schenkel gelungen ist, das Räthsel des messianischen Bewußtseins Jesu zu lösen. Statt die Frage aufzuhellen, verwirrt er sie auf allen Seiten. Mit grenzenloser Willkür behandelt er die Weissagungen des Alten Testaments als solche, die erfüllt werden sollen und doch um ihrer Unvollkommenheit nicht erfüllt werden können, setzt Jesum den alten Propheten, seinem Volk und seinen Jüngern, ja am Ende seinem eigenen Wissen und Gewissen gegenüber durchweg in eine schiefe Stellung, und häuft so ein exegetisches, psychologisches und geschichtliches Räthsel auf das andere. Aber so geht es und muß es gehen, wenn man die Schrift nicht sagen läßt, was sie doch deutlich sagt; da kommt man von einer Unklarheit und Verdrehung des innern und äußern Hergangs mit Nothwendigkeit zur andern.

Nein! nicht allmälig durch allerlei innere Schwankungen hindurch, nicht erst mitten in seiner Erlöserlaufbahn und nicht genöthigt durch die Macht äußerer Umstände und die Vorstellungen Anderer kann er es über sich gewinnen, als Messias aufzutreten, sondern von Anbeginn seiner öffentlichen Wirksamkeit an hat er sich als den Messias gewußt und zwar aus tiefeigenster, dem Glauben aller Jünger lange vorausgegangener Ueberzeugung. Dies ist das klare Zeugniß aller Evangelien. Nach ihnen kommt das messianische Bewußtsein Jesu, das schon beim zwölfjährigen Knaben aus der Tiefe des lebendigsten Gottesbewußtseins in heiligen Ahnungen aufgestiegen sein mag, schon in der Jordanstaufe zum Durchbruch. Die darauf folgende Versuchungsgeschichte, seine erste Predigt in Nazareth, darin er die ganz messianische Stelle Jes. 61, 1 als heute in ihm erfüllt darstellt, sein erstes Wunder in Kapernaum, wo der Dämonische ihn als „den Heiligen Gottes" ausruft, ohne daß er von Jesus Lügen gestraft wird, die ersten Huldigungen der Jünger, die sich freuen den Messias gefunden zu haben Joh. 1, 45, die Bergpredigt, darin er sich als den Erfüller von Gesetz und Propheten bezeichnet Matth. 5, 17 und sich die Macht zuspricht, ins messianische Reich aufzunehmen oder davon auszuschließen 7, 21—23, die Frage des Täufers: „bist du, der da kommen soll," ja schon der — nach dem übereinstimmenden Resultat der neuesten Untersuchungen — von Anfang an messianisch gemeinte Name des „Menschensohns" und des „Bräutigams", den er sich gibt, eine Reihe von Gleichnissen, in denen das Reich Gottes als ein bereits durch ihn und in ihm gekommenes erscheint — lauter Thaten und Worte, die der Zeit nach vor das Petrusbekenntniß fallen —: sie alle setzen offenbar ein ganz entschiedenes messianisches Bewußtsein in Jesu voraus! Daß er nicht von Anfang an geradezu sagte: ich bin der Messias, sondern erst durch seine Thaten und Reden diesen Glauben im Volk zu wecken suchte, das ist doch aus naheliegenden pädagogischen Gründen begreiflich; darum mußte aber er selbst sich doch von vornherein als den Messias wissen. Das Bekenntniß des Petrus ist dem Herrn nicht deßhalb so werthvoll und entscheidend, weil er ihn überhaupt für den Messias erkennt, sondern weil er dadurch zeigt, daß dasselbe Vorgehen des Herrn, das die Masse des Volks an ihm irre gemacht und von ihm weggetrieben hatte, in ihm einen nur um so festeren und aus innerer Er-

fahrung gebornen Glauben an Jesu Messianität erzeugt hatte, wie dies Joh. 6, 66—69 klar zeigt.

Auch Keim in seiner „Geschichte Jesu von Nazara" erkennt an, daß Jesus „geradezu vom Anfang seines Auftretens an seiner Messiaswürde versichert gewesen ist", und muß an der Hand vieler Thatsachen „wie der Sicherheit Jesu über seinen Beruf im Beginn seines Wirkens die Meinung von Strauß und Schenkel, als ob der Messiasgedanke sich später erzeugt, entschieden bei Seite legen." *) Man vergesse doch nur nicht, „daß vor der kaum drittehalbjährigen öffentlichen Wirksamkeit volle dreißig Jahre stiller Entwicklung liegen, daß wer so spät und so fest auftrat, prinzipiell mit sich und über sich im Reinen sein mußte, ehe er auftrat, und daß ein so epochemachender Uebergang im Leben Jesu, wie derjenige, an welchen die Evangelien den Durchbruch des messianischen Bewußtseins anknüpfen, späterhin weder nachweislich noch auch nur denkbar ist." **) —

Aber nicht bloß bei dem völlig mißrathenen Versuch, die Entstehung des messianischen Bewußtseins in Jesu aufzuhellen, sondern bei der ganzen Zeichnung des Charakterbilds Jesu leidet Schenkel an der neuerdings krankhaft werdenden Sucht, im Leben Jesu überall Entwicklung nachzuweisen. Daß hiebei, um nur Alles uns menschlich näher zu rücken und verständlicher zu machen, der wahren und vollen Menschheit Jesu seine Gottheit zum Opfer gebracht und die die letztere bezeugenden Aussprüche anders gedeutet oder als nicht von Jesu und den Aposteln herrührend betrachtet werden müssen, haben wir bereits gesehen. Es ist freilich — abgesehen von dieser falschen Grundanschauung — etwas Berechtigtes in diesem Streben (s. unten

*) Keim, „Gesch. Jesu von Nazara", I. S. 543—544. Er bemerkt noch weiter: „Hat Jesus auch diese Würde zuerst verhüllt, — hat er das Wort Messias oder Christus und Gottessohn erst später in den Mund genommen, so leidet es doch keinen Zweifel, daß er vom Anfang seines Lehramtes eine höchste Autorität für sich in Anspruch genommen und daß er auch abgesehen von den Eröffnungsreden —, in denen er sich immer schon mehr oder weniger offen als Messias proclamirt, nach dem Zeugniß aller Evangelien schon in der nachweislich ersten Periode seiner Wirksamkeit den Titel „Menschensohn" geführt hat, welcher anerkannter Maßen und unzweifelhaft die Andeutung der Messiaswürde in sich trug".

**) Beyschlag, „die Christologie des N. Test." S. 37.

den Schluß). Jeder wahre Mensch muß sich entwickeln, und die wahre Menschheit Christi bekennen auch wir, und hat die Kirche von Alters her bekannt, wenn auch nicht immer ganz zu ihrem Recht kommen lassen. Aber es fragt sich, in welche Zeit wir diese innere Entwicklung Christi hauptsächlich verlegen. Die wunderscheuen Darstellungen seines Lebens setzen sie zu spät an, wenn sie dieselbe erst in Fluß kommen lassen durch das Auftreten Johannis des Täufers und die dadurch entstandene und auch auf Jesum zurückwirkende religiöse Gährung und Bewegung jener Zeit. Sie kam nicht erst damals in Fluß bei dem Herrn, sondern schon im Knaben Jesus; und als die religiöse Gährung im Volk ausbrach, näherte sie sich im Bewußtsein Christi bereits ihrem Abschluß. Mit andern Worten: seine innere Entwicklung fällt im Wesentlichen nicht erst in die Periode seines öffentlichen Wirkens, sondern in die vorausgegangene dreißigjährige Stille. Wer unbefangen den Beginn seiner Wirksamkeit in den Evangelien betrachtet, erhält gewiß aus der staunenswerthen Sicherheit und Festigkeit seines Auftretens den Eindruck, daß der neue Prophet bereits innerlich fertig und über seine Erlöseraufgabe, seine ganze Stellung zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowohl Israels als der Welt überhaupt und des Reiches Gottes insbesondere völlig im Klaren war. Das erforderte ja auch schon die innere Lauterkeit und Wahrheit, die heilige Keuschheit seines Wissens und Wollens, die uns in so überwältigender Schönheit aus seinen Worten und Thaten entgegentritt, sich nicht eher seinem Volke und der Welt als Erlöser anzubieten, als bis er in seinem gottinnigen Bewußtsein darüber völlige Gewißheit erhalten hatte und auch in dieser Hinsicht „die Zeit erfüllt" war. Von da an ist sein Leben nicht so sehr unter den Gesichtspunkt der innern Entwicklung zu stellen (obschon wir sie natürlich nicht völlig ausschließen dürfen) *), als vielmehr unter den der sittlichen Erprobung des bereits innerlich Erlangten im Kampf mit der Welt und im Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater bis zur Uebernahme des Leidenskelchs. Weniger

*) Vergl. z. B. Luk. 9, 31 verglichen mit 12, 50, wiewohl auch die Erkenntniß von der Nothwendigkeit seines Leidens in deutlichen Spuren schon in die frühere, ja frühste Zeit seiner Wirksamkeit zurückreicht Luk. 9, 22; Matth. 10, 16–25; 5, 10—11; Luk. 6, 22 ff. vergl. mit 2, 34–35.

er selbst, als vielmehr das Volk und die Zeit um ihn her entwickelt sich, wie er ihr in Wort und That die gereiftesten Früchte seiner innern Entwicklung bietet und sie genöthigt ist, zu diesen immer deutlicher werdenden Gottesoffenbarungen auch immer entschiedener Stellung zu nehmen, was dann auch seinerseits ein entsprechendes Verhalten zur Folge haben mußte.

Auch sonst, abgesehen von der Entstehung seines Erlöserbewußtseins, ist es eine mißliche Sache, Jesum noch während seiner Amtsthätigkeit nach Analogie anderer Menschen sich entwickeln zu lassen. Man nehme ihn z. B. als Redner. Menschliche Redner, auch die begabtesten, steigen in allmäliger Entwicklung auf ihre Höhe. Sobald Christus den Mund aufthut, steht er als vollendeter Meister göttlicher Rede vor uns. Oder sehen wir ihn denn nicht gleich in den ersten Sätzen der Bergrede auf schlechthin unvergleichlicher Höhe der holdseligsten und doch gewaltigsten Predigtkunst? Und ebenso verhält es sich mit seinem von Anfang an festen und heiligen Handeln, seinem die Tiefen der Herzen ergründenden Blick, seinem allezeit sichern und treffenden Urtheil, seiner vollendeten, die Ehrfurcht gebietendste Hoheit mit der herzgewinnendsten Herablassung verbindenden Umgangsweisheit. *) —

*) Derselbe Vorwurf einer durch das stete Bemühen, alles als menschlich geschichtliche Entwicklung zu verstehen, zu weit getriebenen Vermenschlichung Christi trifft auch — um dies hier beizufügen — die obige Schrift Keim's „Geschichte Jesu von Nazara" (wie auch die vorausgegangenen Vorträge „die menschliche Entwicklung Jesu Christi", „die geschichtliche Würde Jesu", „der geschichtliche Christus"). Dies Buch, obschon an wissenschaftlichem Werth, an fein durchdachter Darstellung und edler Sprache, an wirklich geschichtlichem Sinn und besonders an warmer, wohlthuender Pietät gegen das Heilige die Schenkel'sche Schrift hoch überragend, kommt gleichwohl für uns weniger in Betracht, da sie nicht für das größere Publikum, sondern die Gelehrten geschrieben ist. Jene früheren kleineren Schriften aber können wir nicht schlechthin zu den wunderscheuen Darstellungen des Lebens Jesu nehmen, besonders weil Keim die leibliche Auferstehung Christi mit Nachdruck vertheidigt. Dennoch sind diese Schriften alle jenen rationalistisch-mythischen Darstellungen nahe verwandt, da auch Keim Jesum nur als Menschen gefaßt wissen will, obschon er ihn daneben auch ein „Mysterium" nennt und anerkennt, daß er sich „überwältigende Namen und Titel gab, vor denen alle menschlichen Kategorieen lautlos verstummen zu müssen scheinen" (Gesch. Würde S. 26. 29). — Es sei uns über den Standpunkt dieser Schriften nur Eine Bemerkung gestattet.

Es rächt sich aber diese Sucht überall im Leben Jesu Entwicklung nachzuweisen, oft eigenthümlicher Weise dadurch, daß es dann gerade zu keiner wirklichen Entwicklung kommen will. Und

Nach Keim hat Jesus „sich entschlossen" der Messias zu sein. „Unter Kämpfen und Ringen entwickelte sich der wunderbare mitgestaltende Einheitsgedanke seines Lebens, der Sohn Gottes und als Sohn Gottes der Retter einer Welt zu sein. Ja das war seine Lebensthat. — sich der Welt als der gottgesandte wirkliche Messias, ja als der dienende Sohn Gottes anzubieten". — „die größte geistige Errungenschaft war sein Messias-Entschluß" der geschichtl. Christus. III. Aufl. S. 27; 76 ff.; vergl. gesch. Würde S. 12 ff.; Jes. von Naz. S. 543 ff.). Von obiger Prämisse aus, daß Jesus nur Mensch war, kann freilich das Messiasthum Christi nur als Entschluß, als innere freie That seines Willens betrachtet werden, mag nun diese innere That „der Proceß eines Lebens" a. a. O. gewesen, oder im Wesentlichen bei der Jordantaufe zum Durchbruch gekommen sein, zu der Jesus „eine Sicherheit seines Berufs, eine Messiasüberzeugung keineswegs mitbrachte" (Jes. v. Naz. S. 543). Allein wie konnte Jesus als bloßer Mensch sich der Welt als den „gottgesandten wirklichen Messias" anbieten, wenn dieser wirkliche d. h. doch gewiß der im A. Test. geweissagte Messias eben kein bloßer Mensch, sondern „des Herrn Sproß", „dessen Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist", sein sollte (s. oben S. 287)? Entweder war Jesus und zwar durch göttliche Bereitung und Bestimmung der wirkliche Messias; dann brauchte er sich nicht erst zu entschließen, es zu sein, sondern hatte nur die ihm von Gott gestellte Aufgabe zu erkennen und zu erfüllen; oder er war es nicht, dann half ihm auch kein noch so heroischer Entschluß zum Messiassein, sondern höchstens zum Versuch, die Rolle des Messias zu spielen. Und kann man sich denn überhaupt, streng genommen, entschließen, etwas zu sein?? Aber auch wenn wir uns dies im Sinn des Werdens, oder der freiwilligen Uebernahme der Messiasaufgabe noch zurechtlegen könnten, so ist doch nach der h. Schrift diese Uebernahme eben nur möglich in Folge eines göttlich gegebenen Seins, d. h. der Gottessohnschaft, die als solche von bloß menschlichem Belieben nicht abhängt. Der Entschluß fängt also nicht schon beim Sein an, sondern erst bei der Ausführung der diesem Sein gesetzten Aufgabe. Gewiß ist Alles, was Christus zu unsrer Erlösung that, vom ersten Auftreten bis zur Uebernahme des Leidenskelchs, freiwillig unter steten Kämpfen und Anfechtungen geschehen; ja wir unterwerfen dem freien Entschluß Christi noch viel mehr, als Keim zugibt, schon sein Kommen in die Welt, das Annehmen des Fleisches, setzen also den „Messiasentschluß" nicht erst an die Jordanstaufe, sondern schon ins vorzeitliche Leben Christi; aber nachdem er einmal im Fleisch erschienen war, hieng es nicht mehr von ihm ab, ob er der Messias sein wollte oder nicht, vielmehr mußte er sich im Fortschritt seiner Bewußtseinsentwicklung als solchen finden. — Wie bei Gottes

so geht es Schenkel. Alles dreht sich in seiner Darstellung um die Opposition gegen das „Hochkirchenthum", die Pharisäer; sie erscheint als die vorwärtstreibende, eine wichtige Entscheidung um die andere herbeiführende Macht im ganzen Drama des Lebens Jesu. Nun ist aber Jesus nach Schenkel von Anfang über sein Verhalten der alten Theokratie gegenüber ganz im Klaren; er sieht schon bei der Taufe, daß jene „kein Mittel zur Erneuerung des israelitischen Volksthums mehr besitze"; er erkennt schon in der Wüste, daß ihm kein andrer Ausweg bleibe, als „innerlich mit der Theokratie zu brechen und sich zum Kampf auf Leben und

---

Thun Freiheit und Nothwendigkeit sich in eine höhere Einheit auflösen, so ist in ähnlicher Weise auch beim ganzen Werk Christi menschliche Freiheit und innere göttliche Nothwendigkeit nicht zu trennen. Diese letztere und überhaupt die göttliche Seite des Erlösungswerks kommt bei der Grundanschauung eines „Entschlusses zum Messiasthum und zur Gottessohnschaft" offenbar nicht zu ihrem Rechte. Mit so feiner historischer und psychologischer Analyse uns auch Keim diesen Vorgang begreiflich zu machen sucht, und so hoch er in sittlicher Hinsicht die „Großthat des Messiasentschlusses" stellt (Gesch. Würde S. 12 ff.), so wird eben dadurch doch die göttliche Grundlage und Veranstaltung des Erlösungswerks in bedenklichster Weise beeinträchtigt. Obschon auch nach Keim durch göttliche Vorsehung die geschichtlichen Verhältnisse jener Zeit zusammenwirken mußten, um Christo diesen Entschluß nahe zu legen, so tritt doch das heilige und mächtige Walten der Liebe und Erbarmung Gottes viel zu sehr in den Hintergrund, wenn die wichtigste Entscheidung in der Menschengeschichte dem subjektiven Belieben eines wenn auch noch so trefflichen Menschen anvertraut erscheint! Wo es sich um Welterneurung handelt, da ist Gott noch ganz anders auf dem Plan, als es nach Keim den Anschein gewinnt. Er scheint übrigens dies selbst zu fühlen, wenn sein historisches Gewissen ihn nachher zur Anerkennung nöthigt: „die Fäden des geistigen Processes im Täufer wie in Jesu wickelten sich nicht nur im Kreislauf menschlichen Bewußtseins ab, sie liefen zum Himmel. Was sie glaubten, konnten sie nicht wagen zu glauben, ohne des göttlichen Willens gewiß zu sein. Auf diesen mitrathenden, thatenden, entscheidenden Gott, der sie sendet, laufen alle ihre Reden, zumal die Reden Jesu zurück; unser historisches Gewissen zwingt uns zuzugestehen, — daß göttliche Veranstaltungen und Erleuchtungen am Jordan lagerten, und daß ein göttliches Wirken und Regieren die größte That und die größte Wendung der Menschheitsgeschichte begleiten mußte" (Jes. von Naz. S. 549). Würde Keim vollen Ernst machen mit diesem „zum Himmel laufen der Fäden des geistigen Processes" bei Einem, vor dessen Attributen „alle menschlichen Kategorieen lautlos verstummen müssen", so müßte ihm auch der bloße Mensch Jesus bald zum eingebornen Sohn Gottes werden! —

Tod zu rüsten", er läßt seine Jünger „absichtlich den Sabbath brechen", er sagt sich in der Bergrede „von jedem Zusammenhang mit der jüdischen Hierarchie und Theologie los" u. s. f., wo soll da noch eine weitere Entwicklung herkommen? Wie kann dann nachher gesagt werden, „der Bruch sei *jetzt* unvermeidlich geworden", Jesus gehe *jetzt* „zum Angriff über", da dies doch in Wahrheit *von Anfang* an der Fall war?

Freilich um Einen Preis bekommt man eine wahre Entwicklung im Leben Jesu, um den des Aufgebens seiner Sündlosigkeit, wie wir dies bei *Renan* sehen werden. Vor dem hütet sich aber *Schenkel*, zu seiner Ehre sei es gesagt, so viel immer möglich. Indessen nöthigt auch ihn die Sucht, überall menschliche Entwicklung nachzuweisen, hin und wieder, *die sittliche Würde Jesu in ein zweifelhaftes Licht zu stellen*. *Schenkel* redet hier meistens in einer Unbestimmtheit und Halbheit, die schon als solche Verdacht erregt. Die Taufe Jesu ist ihm nicht der Weiheact zum messianischen Beruf, sondern erscheint als Reinigungsceremonie, indem Jesus „ergriffen von der großen religiös-sittlichen Bewegung des Volks sich diesem ohne eigenes Besserwissenwollen und Eigengerechtsein" einreiht, doch ohne „in die Reihen der gewöhnlichen Sünder zu treten" (S. 33. 35). Er faßte sich „mit dem besseren Theile des Volks" zusammen, wie er auch mit seinen Jüngern betete: *erlaß uns unsere* Schulden (S. 29), als ob Christus nicht ausdrücklich dies Gebet den *Jüngern* in den Mund legte und von *ihrem* Standpunkt aus so spräche (Matth. 6, 9: „*ihr* sollt also beten"; Luk. 11, 2: „wenn *ihr* betet, so sprecht")! — Sodann läßt Christus um der Leute willen, um seine Zwecke zu erreichen, geschehen, daß man ihn für den Messias erklärte. Was sollen wir hiezu sagen? War er, der da kommen sollte, dann hätte der Messiasname trotz etwaiger populärer Verunstaltungen der Messiasidee seinem Gefühl nicht widerstreben sollen; war er es aber nicht, so war es nicht recht von ihm, sich von Andern dafür ausgeben zu lassen, ohne zu protestiren! Und dasselbe gilt auch von seinen Heilungen. Waren sie keine Wunder, und sah Jesus, daß sie dennoch für solche gehalten wurden, so hätte er hiegegen protestiren sollen; sonst fällt ein Schatten auf seine Lauterkeit.

Jesus war ferner dem Irrthum ausgesetzt; er „hatte sich in der Beurtheilung der Persönlichkeit des Judas geirrt, wenn

gleich dieser Irrthum den lautersten Beweggründen entsprungen war" (S. 194). — Er hatte den Reiz der Versuchung oft genug gefühlt und kannte die inneren sündigen Regungen von Fleisch und Blut (S. 150; 207). Denn „nur ein Mensch, der mit dem Zorn zu kämpfen hat, kann sich „sanft", nur ein Mensch, den der Hochmuth in Versuchung führt, kann sich „demüthig" nennen" (! ! S. 122; wir haben dies schon oben zurückgewiesen). Daher hat er auch die Eigenschaft „gut" von sich abgelehnt, und diese Ablehnung „ist ein vollgiltiges Zeugniß für seine tiefe und ernste Ueberzeugung, daß ihm jene Eigenschaft überhaupt nicht zukomme" (S. 140—150) *). In Erinnerung an die eigene sinnliche Naturschwäche hat er auch das sittliche Verderben so viel milder beurtheilt, als die Dogmatik es thut, wie er überhaupt die Menschen nur sinnlich schwach gefunden hat (S. 208 ff.).

Sehen Sie hier die Schatten, die Schenkel in das Charakterbild Jesu hineinzeichnet und zeichnen muß, weil die Leugnung der Gottheit Christi stets auch zur Leugnung seiner Sündlosigkeit forttreibt. Wird aber letztere geleugnet oder auch nur zweifelhaft gemacht, so muß dann auch

---

*) Diese Stelle Matth. 19, 16 ff. ist eine wahre Augenweide für die Leugner der Gottheit Christi, vergl. unten Strauß und Renan. Hier ist vor Allem zu bemerken, daß es nach richtiger Lesart nicht heißt: „guter Meister", sondern nur „Meister" und nicht: „was heißest du mich gut?" sondern: „was fragst du mich über das Gute? Niemand ist gut" u. s. f.; d. h. Gott ist die Eine Quelle des Guten; willst du zu ihr gelangen, so mache vorerst Ernst mit der gegliederten Vielheit des Guten, den göttlichen Geboten. Christus spricht also hier gar nicht von seiner Person, und damit ist Schenkel u. s. f. jeder Grund zu obiger Ausbeutung der Stelle entzogen. — Sie wäre aber auch bei der gewöhnlichen Lesart nicht zu rechtfertigen. Denn nach ihr will Christus dem Fragenden, der so freigebig das Wort „gut" im Mund führt und auch von sich selbst eine zu gute Meinung hat V. 20, zunächst einen demüthigenden Wink geben: „Niemand ist gut"; sodann aber namentlich ihn auf den absoluten Sinn dieses Worts verweisen, in welchem es nur Gott, dem einzig Vollkommenen, zukommt, während er selbst, so lang er noch nicht im Gehorsam, besonders durch Leiden, „vollkommen gemacht" war Hebr. 2, 10, sich nicht gut d. h. vollkommen nennen lassen wollte. Hiebei konnte aber Christi Meinung nicht die sein, „daß ihm die Eigenschaft gut überhaupt nicht zukomme"; wie hätte er sonst den Fragenden, der nach Vollkommenheit trachtet, gleich darauf zu seiner Nachfolge einladen können V. 21?

das allgemeine sittliche Verderben, die ganze Sündhaftigkeit der Menschen in milderem Licht, als bloße Schwachheit betrachtet werden. Sinkt die göttliche Natur Christi, so muß man dafür unsre menschliche steigen lassen. Neben Arius hat meist auch Pelagius feil, neben der Leugnung der Gottheit Christi die der tiefen sündlichen Verdorbenheit der Menschen.

Wie kann man aber bei der Leugnung oder wenigstens dem nicht vollen Geltenlassen der Sündlosigkeit Jesu in ihm noch den „Retter" und „Erlöser" erblicken? Freilich sagt Schenkel, auch seiner Ansicht bleibe das volle Recht, Jesum Erlöser zu nennen, denn er habe die Menschheit „von den Irrthümern des Heidenthums und Judenthums befreit". Hiegegen hat Strauß mit vollem Recht bemerkt („die Halben und die Ganzen" S. 48—49): „wo hat man je einen Menschen, der Mit- und Nachwelt von Irrthümern befreite, „Erlöser" genannt? — Dieser Ausdruck ist von der Vorstellung des Sühnopfers aus gemacht; von Schenkels rationalistischer Vorstellung aus würde er nie aufgekommen sein, und wenn ihn Schenkel dennoch gebraucht, so ist es ein täuschendes Spiel mit Worten". *) Ganz richtig! War Jesus wirklich der Erlöser, so wurde er dies nur durch sein Sühnopfer für die Menschheit; ein solches konnte er aber nur darbringen bei vollkommener Sündlosigkeit. — Oder fassen wir umgekehrt Schenkel bei seinem — freilich nicht gelingenden — Streben, Jesum als sündlos darzustellen, so erhebt sich die Frage: wie konnte er sündlos sein, wenn er bloßer Mensch war? Warum ist dann außer ihm schlechthin Niemand sündlos gewesen? Wir bleiben hier bei dem einfachen, unwiderleglichen Schluß: war Christus bloßer Mensch, blieb er ganz

*) So macht es Schenkel auch sonst. Wenn er von Sühnung der Gerechtigkeit Gottes durch das Opfer der Liebe redet, und sagt, die Versöhnung mit Gott bestehe nur in der Einsicht in seine vergebende Liebe, deren der Nachfolger Jesu sich durch sein eigenes Opfer werth zeige (S. 88; 114; 198 ff.; 218 ff.); oder wenn er Allg. kirchl. Zeitschrift Jahrg. VI. H. 4. S. 234 sagt, Christus habe „das ewige Wesen der Gottheit, die heilige Liebe, durch das höchste Opfer, welches die Geschichte aufweist, geoffenbart", so ist hier dem Opferbegriff ein ganz anderer Sinn untergeschoben, als er in der Schrift hat, und gerade die Hauptsache in der biblischen Versöhnungslehre, die Stellvertretung Christi für uns, beseitigt, — ein Erschleichungsversuch, der offenbar für minder geübte Augen berechnet ist!

innerhalb der Schranken menschlicher Natur und Entwicklung, so war er nach allgemeiner, ausnahmsloser Erfahrung nicht sündlos; war er nicht sündlos, so taugte er auch nicht zum Erlöser; taugte er nicht zum Erlöser, so kann er dieser auch nicht gewesen oder geworden sein. War er es aber nicht, nun so sei man offen und ehrlich genug, ein für allemal diese Vorstellung und daher auch diesen Titel aufzugeben, und treibe nicht Falschmünzerei mit biblischen Lehrbegriffen, indem man ihren Buchstaben stehen läßt, ihnen aber unter der Hand einen ganz andern Sinn und Inhalt unterlegt! — Dasselbe gilt auch von andern Prädikaten, die Schenkel in seinem Jesusbild noch stehen lassen will. War Jesus bloßer Mensch, wie konnte er dann das für alle Zeiten giltige „Urbild", „das Licht der Welt" sein? Er ist dann wenn auch noch so hervorragend immer nur Einer neben Andern, nicht der für alle Zeiten Einzige, er kann, wenn vollständig eingetreten in den Fluß der natürlichen Entwicklung unsers Geschlechts „immerhin eine große Epoche in derselben, aber nicht den absoluten Gipfel- und Höhepunkt bezeichnen" (Uhlhorn a. a. O. S. 58), was Strauß (s. unten) richtig erkannt hat.

Und wie kann endlich bei obiger zweifelhafter Anschauung von der sittlichen Würde Jesu sein ganzes religiöses Bewußtsein noch begriffen werden, dieser reine, ungetrübte Spiegel der lautersten Gottinnigkeit, der seligsten Gottesgemeinschaft, in den nun seit Jahrtausenden die Welt staunend hineinblickt, und immer noch nicht hineinblicken kann, ohne den unendlichen Abstand ihres eigenen religiösen Bewußtseins zu fühlen? Was anders kann uns den Schlüssel zu dieser ganz außerordentlichen Erscheinung geben, als die Annahme eines ursprünglich höheren Selbstbewußtseins in Jesu, beruhend auf seiner einzigartigen Gottessohnschaft und fort und fort gekräftigt durch einen vollkommenen, sündlosen Gehorsam gegen den Vater?

Hier haben Sie das größte und wichtigste Stück des unerklärten Restes, den keine natürliche Erklärung des Lebens Jesu bewältigen kann, und an dem heute noch jede wunderscheue Darstellung desselben zuletzt in Stücke gehen muß. Die ganze Grundvoraussetzung, daß Christus bloßer Mensch war, auf die Schenkel sein Charakterbild Jesu baut, erweist sich hier als falsch, weil schlechthin unzureichend zur Aufhellung der Geschichte; sie kann im Bilde Jesu

gerade den wichtigsten Faktor, sein eigenthümliches Bewußtsein nicht erklären. — An derselben Klippe werden wir auch Strauß und Renan scheitern sehen.

Zeigt uns das Alles zur Genüge die wissenschaftliche Schwäche des Schenkel'schen Buchs, so sei schließlich nur noch Ein dunkler Schatten, der sich durch das Ganze hindurchzieht, erwähnt, nehmlich die demagogische Tendenz der Schrift, die uns aus dem leidenschaftlichen Colorit der Darstellung in greller Weise überall entgegentritt.

Wenn fast auf jedem Blatt (vergleiche besonders den Abschnitt „der offene Zusammenstoß" S. 58 ff.) einerseits vom „armen, gedrückten Volk", von der „mißhandelten Laiengemeinde", von Jesus als dem „Volksfreund" und den Jüngern als „Männern des Volks", andrerseits vom jüdischen Kirchenregiment als „Hochkirchenthum", von der „hierarchisch-clericalen, pharisäisch-hochkirchlichen Partei", von der „orthodox jüdischen Schultheologie" die Rede ist (S. 33. 41. 44. 60. 64. 65. 66 u. s. w.), wenn wir Sätzen begegnen wie: „die jüdische Oberkirchenbehörde war ein Damm gegen jede Reform, jeden Anhauch frischer religiöser Gedanken" (S. 66), wenn der „Jesuitismus und verkommene Pietismus der vorchristlichen Welt" (S. 92), wenn „jedes satzungsmäßige Kirchenthum ohne sittliche Kraft und ohne geistiges Leben" als eine „sittliche Pest für die Menschheit" gegeißelt, — wenn aus der (sehr zweifelhaften) Theilnahme des Judas am h. Abendmahl der Beweis gezogen wird, daß Jesus keine besondere Vorbereitung vor demselben gefordert, sondern „unbedingte Freiheit der Theilnahme Jedem zugestanden habe", daß also „alle Versuche, die Abendmahlsgemeinde durch äußere Zuchtmittel von unwürdigen Theilnehmern zu reinigen, werthlos und bedenklich sind" (S. 202), — wenn am Schluß des Buchs gesagt wird: „Hierarchen von der Signatur eines Kaiphas und Staatsmänner nach dem Charaktergepräge eines Pilatus schlagen Jesus Christus noch immer an des Pfahl des Kreuzes" (S. 234), — ja wenn man den Verfasser Drohungen und Verdammungsworte schleudern hört, wie: „der Weheruf Jesu (über die Pharisäer) trifft noch heute, wie eine Posaune des Gerichts, jedes auf die Satzungen der Ueberlieferung und auf die Herrschaft eines mit Vorzugsrechten ausgestatteten Klerus gegründete Kirchenthum" (S. 182), „die Sünde theologisch-hierarchischer Verhärtung und

Verstockung bezeichnete Jesus als die Sünde wider den h. Geist; sie ist mithin der bewußte boshafte Fanatismus in seinem selbstsüchtigen, engherzigen und blinden Widerstand gegen den religiös-sittlichen Fortschritt, gegen die Erneuerung und Entwicklung auf dem kirchlichen Gebiet, — sie findet sich bei den starren und harten Vorkämpfern traditioneller Bekenntnißmäßigkeit, bei den Trägern und Vertretern des orthodoxen Satzungsglaubens" (S. 76—77): — dann sagen Sie mir selbst, ob das Buch etwas Anderes ist als ein kirchlich-demagogisches Pamphlet, eine feindselige, heftige Streitschrift gegen Kirchlichkeit und Orthodoxie, bei der blinde Leidenschaft die Feder führt, und deren ganze Tendenz sich offenbar in diesem Kampf gegen die heutige kirchliche Orthodoxie concentrirt? Dann ist es aber auch klar, daß das Buch an einem der schlimmsten Fehler leidet, die eine geschichtliche Darstellung haben kann, indem es die Erscheinungen der Gegenwart fortwährend überträgt in die Vergangenheit, und die Erscheinungen der letzteren mit den Stichworten der heutigen Tagespolemik bezeichnet. Ja dann muß man fragen, ob Einer, der um das Bild Christi zu malen, seinen Pinsel nicht in die stillen Tiefen des Evangeliums, sondern in die Gluthfarben des heutigen Kirchenstreits eintaucht, der nicht unbefangen aus den alten Quellen schöpft, sondern sie mehr nur als Parteimann durchsucht, um darin Waffen zur Verdammung seiner kirchlichen Gegner zu finden und daher unwillkürlich moderne Anschauungen in sie hineinträgt, — ob Einer, der nicht nach Jerusalem blicken kann, ohne immer zugleich nach Karlsruhe und dem früheren dortigen Oberkirchenrath hinüberzuschielen, der — man kann es geradezu sagen — zur Zeichnung des Volksfreunds in Galiläa, des Vorkämpfers für Glaubensfreiheit, in vielen Stücken deutlich sein eigenes Conterfei nimmt oder das der kirchlichen Fortschrittsmänner seiner Partei überhaupt, kurz der sich nicht ruhig in die christliche Urzeit versenken kann, um ihren Charakter aus ihr selbst zu begreifen und objektiv darzustellen, vor dessen Auge sie vielmehr immer nur auftaucht im Zwielicht der zerrissenen kirchlichen Gegenwart, — ob, sage ich, ein solcher Mann überhaupt das Zeug hat zu einem nüchternen Historiker?

Mit Recht hat hiegegen die Kritik auf das Nachdrücklichste

protestirt: „das Heiligste, was es in der Welt gibt, das Leben Jesu, wird mißbraucht zum Dienst einer wilden Parteipolemik, und die Gestalt unseres Herrn und Heilandes wird eine Maske für den Demagogen in der Kirche!"*) Der Zweck ist vielweniger die wissenschaftliche Erforschung des Lebens Jesu, sondern dieses ist nur Mittel für die agitatorischen Zwecke Eines, den die Lorbeeren Renan's nicht schlafen ließen, der in der richtigen Erkenntniß, daß die ganze kirchliche Bewegung der letzten Jahre nur „eine Reaction des alten im Volke noch lebenden Rationalismus gegen die kräftig wachsende Macht des Glaubens" ist, dieser Richtung eben den Christus zu zeichnen versuchte, den sie haben wollte, dessen verschwommenes, halb rationalistisches halb mythisirendes Werk aber, wie Alles auf halbem Standpunkt stehen Bleibende und darum keine Partei auf die Dauer Befriedigende, bald verklungen sein wird**). —

Nicht das Gleiche gilt von einem Buch, auf dessen Schultern das Schenkel'sche zu einem guten Theil steht, von dem es aber an Consequenz und Feinheit der Darstellung unendlich übertroffen wird — das Leben Jesu von Strauß. Mit dem Namen David Friedrich Strauß treten wir vor eine Hauptburg der modernen Zweifel am christlichen Glauben, den Mythicismus. Wir müssen um seiner hervorragenden Bedeutung willen hier etwas länger verweilen.

2. Das Leben Jesu von Strauß.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Genesis dieses Standpunktes. Schon lange vor Strauß hatte man angefangen, die [illegible] aus den biblischen Berichten von [illegible] zu [illegible], und hatte wie früher bei den [illegible] und in der Schrift blos Wahrheit, nur auch in den biblischen [illegible] einigen Wahrscheinlichkeitsgehalt, in der Schrift [illegible] einige Sagen und Fabeln zu vermuthen. [illegible], daß alle [illegible] Geschichte, die auch einen

*) [illegible] modernen Darstellungen des Lebens Jesu [illegible]

**) [illegible]

Zeit stamme, wo es noch keine Schreibkunst gab, namentlich wenn sie Wunderbares berichte, ein Mythus d. h. Sage, Dichtung sein müsse. Davon machte man zuerst Anwendung auf das alte Testament (besonders De Wette) und stellte den Satz auf: wo ein Bericht in gutem Glauben undenkbare Dinge erzähle, da sei er mythisch, sagenhaft, aber nicht historisch. Bald untersuchte man mit der Leuchte dieses Grundsatzes auch die neutestamentliche Geschichte, wozu die kritischen Zweifel, die sich inzwischen an der Aechtheit der Evangelien erhoben hatten, noch besondre Veranlassung gaben. Der innere Trieb dabei aber war stets die rationalistische Voraussetzung der Unmöglichkeit des Wunders. Dazu kam der Einfluß der neueren Philosophie, welche Christum in ein allgemeines Prinzip verflüchtigte, seine Menschwerdung, seinen Tod, seine Auferstehung in gewisse allgemeine, ewige, geistige Wahrheiten auflöste, in ihrer subjektiv idealistischen Betrachtung der Welt sich über alle historischen Zeugnisse wegsetzte, und die biblische Geschichte als eine heilige Mythologie entstanden aus religiöser Phantasie betrachtete. —

Auf diesem Standpunkt steht namentlich Grohmann in der Schrift „über Offenbarung und Mythologie" 1799, der die ganze Grundanschauung von Strauß schon 36 Jahre vor dem ersten Erscheinen des Straußischen Lebens Jesu aussprach, wenn er sagt: was Christus thun wollte, war lange vorher in der Idee der Juden abgezeichnet. Aber Jesus als Individuum war nicht wirklich so da, wie er nach den jüdischen Erwartungen gelebt haben sollte. Nicht einmal das, worin alle Angaben übereinstimmen, ist Thatsache; sondern aus verschiedenen Volksbeiträgen bildete sich allmälig eine Volksstimme von seinem Leben, und nach dieser Volksstimme erst sind seine Worte gemacht. — Darin liegt der ganze Mythicismus von Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer, Renan und Andern.

Denn ihr Prinzip ist kurz das: die Evangelien enthalten im Wesentlichen die unabsichtlichen Dichtungen der christlichen Gemeinden über die Person ihres vergöttlichten Stifters, meist entworfen nach den Vorhersagungen und Erwartungen der früheren Juden vom Messias. Jesus selbst habe ohne der Wundersucht seines Volks nachzugeben mit der bloßen Macht seines Wortes und Geistes den Eindruck des Messias gemacht. Und so habe ihn auch der

Glaube der Apostel und der ersten Gemeinde verkündigt. Erst die folgenden Geschlechter, welchen seine wirkliche geschichtliche Gestalt mit ihren ursprünglichen Eindrücken schon zu ferne stund, haben aus Mangel an historischem Bewußtsein, aber doch im Ganzen in redlichem Sinn mit unwillkürlicher Sagenbildung solche äußerliche Großthaten, wie man sie vom Messias erwartet hatte, auf Jesus *übertragen*, und arglos seien diese Sagen von unsern Evangelisten, Männern des zweiten Jahrhunderts, als Thatsachen in die Berichte aufgenommen worden.

Sie sehen hier den Unterschied dieses Prinzips von dem des Rationalismus. Der geschichtliche Kern der Erzählungen, den der Rationalismus nach Ausscheidung des Uebernatürlichen noch stehen ließ, wird hier zum großen Theil auch vollends weggeworfen, und die Berichte der Evangelien als bloße geschichtsartige, in Wahrheit aber sagenhafte Einkleidnng religiöser Ideen, als Produkte der dichtenden religiösen Phantasie gefaßt, obschon ein gewisser Rest von historischer Thatsächlichkeit auch hier noch festgehalten werden muß. Rationalismus und Mythicismus sind insofern nur graduell verschieden, indem letzterer noch einen Schritt weiter in der Negation geht. In der Leugnung des Wunders stimmen beide durchaus überein. Der Mythicismus gibt sich aber keine Mühe, dasselbe natürlich zu erklären, sondern erkennt an, daß wir bei ungezwungener Auslegung sie nicht aus der evang. Geschichte entfernen können, indem die neutestamentlichen Schriftsteller selbst daran glaubten; dagegen verweist er sie einfach ins Gebiet der Sage. „Wir lassen", sagt *Strauß*, „den Schriftstellern ihre Wunder, für uns aber sehen wir sie als bloße Mythen an" (Leben Jesu 1864, S. 146, vergl. S. 23).

Was an *Strauß's* Leben Jesu, das zuerst 1835 in zwei Bänden und zwar für die Gelehrten erschien, *neu* war, das war nur die durchgängige Anwendung der mythischen Anschauung auf die *ganze* evang. Geschichte, nicht bloß auf die Wunder, sondern auf die Begebenheiten des Lebens Jesu überhaupt. Er hat durch consequente Durchführung den Standpunkt des Mythicismus vollendet.

Sehen wir nun, wie er die Entstehung der Mythen näher zu erklären sucht. Es habe, sagt er ohne sich die Mühe eines näheren Nachweises zu geben, zu den Zeiten des Augustus und Tiberius eine *Messiashoffnung* im Volk Israel gegeben, wo-

bei man sich den Messias als politischen Befreier dachte, und noch größere Wunder von ihm erwartete, als die im alten Testament berichteten. Was geschah nun? Unter Tiberius trat ein aszetischer Bußprediger, Johannes, auf, der das Volk zur Buße taufte (§. 45). Unter seinen Schülern war auch ein galiläischer Jude, Namens Jesus, der sich gleichfalls taufen ließ (§. 49) und nach der Gefangennehmung des Johannes dessen Werk weiterbildend fortsetzte. Er faßte die Idee, durch seine Lehren eine sittliche Erneuerung des Volks herbeizuführen, und hoffte dabei auf ein übernatürliches Eingreifen Gottes, wodurch das alte Davidsreich wieder hergestellt würde (I. S. 520). Dies „entsprach völlig den langgehegten Messiasbegriffen des Volks" (S. 521), und so geschah es, daß seine Anhänger auf den Gedanken kamen, er möchte wohl selbst der Messias sein. Anfangs erschrack er hierüber (I. 497); aber „allmälig erhob er sich zu dem Gedanken, selbst der Messias zu sein" (S. 503). Der Haß der herrschenden Priesterpartei brachte ihn dann an das Kreuz.

Dies ist kurz das Historische am Leben Jesu, das Strauß in seiner Schrift von 1835 noch übrig läßt. Um diesen Kern setzte sich alles Andere als Sage und Dichtung an. Und wie denn? — Nachdem der erste Schrecken über den Tod Jesu bei den Jüngern vorüber war, fühlten sie das psychologische Bedürfniß, den Widerspruch der letzten Schicksale Jesu mit ihrer früheren Ansicht von seiner Messianität auszugleichen. Sie suchten im A. Testament, und fanden da viele Stellen von Knechten Gottes, die bis zum Tode geplagt wurden, welche sie dann mit ihrer schlechten Exegese auf das Leiden des Messias deuteten. So erwuchs in ihnen der Glaube, Jesus habe gerade als Messias leiden und sterben müssen; sie durften also ihre frühere Ansicht nicht aufgeben, und „so war ihnen der schmachvoll getödtete Jesus nicht verloren, sondern geblieben" (II. S. 638). Jesus war nun nach ihrer Vorstellung in seine Herrlichkeit eingegangen. „Wie aber konnte er es unterlassen, von hier aus den Seinigen Kunde zu geben?" — „Wie denkbar ist es, daß diese Empfindungen bisweilen bei Einzelnen, namentlich bei Frauen, rein subjektiv zur wirklichen Vision sich steigerten, auf Andere dagegen, auch auf ganze Versammlungen, irgend etwas Objektives, Sichtbares oder Hörbares, bisweilen vielleicht der Anblick einer unbekannten Per-

der Grund einer Erscheinung Jesu machte“ vergl. unten Nr. VII. So entstand die Sage von Jesu Auferstehung.

Hiermit war der Inhalt zu weiterer Mythenbildung gegeben. Indem von Christus als der Auferstandene gepredigt wurde, fragten die Juden, ob denn dieser Jesus auch Wunder gethan habe, weil dies ein nothwendiges Attribut des Messias sei. Je mehr die Jünger selbst diese Nothwendigkeit anerkannten, um so mehr machten sie sich glauben, Jesus habe gewiß auch Wunder gethan, sie hätten dieselben nur nicht gesehen. Und nun fing man an, das einfache Lebensbild Jesu mit dem reichsten Kranz von Wundererzählungen auszuschmücken, und namentlich alle Züge des geweissagten und gehofften Messias auf ihn überzutragen, nicht in absichtlicher Täuschung, sondern in schwärmerischer Phantasie, bis die wirkliche Geschichte von diesen „Schlinggewächsen“ ganz zugedeckt, ja aufgezehrt war (Neues Leben Jesu S. 621). Da wurden nun viele Aussprüche Jesu zum Wunder gestempelt. „Ein Wort, ein Bild ruhte in der urchristlichen Ueberlieferung nicht eher, als bis es sich womöglich zur Wundergeschichte vollendet hatte“ (S. 514). Hatte er gesagt, er wolle seine Jünger zu Menschenfischern machen, so machte die Sage daraus das Wunder vom reichen Fischzug Petri (§. 70 ff.). Hatte er geäußert, ein unfruchtbarer Baum werde abgehauen, so wurde in der Sage daraus die Geschichte vom verdorrenden Feigenbaum (§. 104). Ganz besonders aber übertrug diese geschäftig dichtende Sage alle wunderbaren Züge, die man bei Mose und den Propheten fand, in erhöhter Weise auf das Leben Jesu. Weil Mosis Hand und ebenso seine Schwester Mirjam aussätzig und wieder rein wurden, weil Elisa einen Aussätzigen heilte, so mußte auch Jesus Aussätzige geheilt haben (II, 52). Weil Mose das Wasser in Blut verwandelte, mußte Jesus das Wasser zu Wein verbessern (I, 220). Weil jener das Volk mit Manna speiste, mußte auch dieser das Volk in der Wüste gespeist haben, und zwar weil Elisa mit 20 Broden 100 speiste (1 Kön. 4, 42—44), machte man bei Jesus daraus die stärkere Proportion: mit 5 Brod 5000 (II, 205). Weil Elisa Einen sehend und Andere blind machte (2 Kön. 6), so schloß man daraus, Jesus werde wohl auch Blinde sehend gemacht haben (II, 2). Weil Elisa den Naeman heilte, ohne selbst zugegen zu sein bei seiner Waschung, so „durfte auch in

diesem Stück der Messias nicht hinter ihm zurückbleiben" (II, 111 ff.), und so entstunden die Sagen vom Hauptmann zu Kapernaum, vom kananäischen Weibe, d. h. von Wunderheilungen in der Ferne. — Weil die Juden an die Mitwirkung des h. Geistes bei der Zeugung wichtiger Männer glaubten, und weil man Ps. 2, 7: „du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget" und einige jesajanische Stellen buchstäblich deutete, so entstand daraus der Mythus von der Gottessohnschaft, von der übernatürlichen Zeugung und Unsündlichkeit Jesu, wie ja auch bei den Heiden große Männer oft für Gottessöhne galten, und auch die Geburt eines Romulus, Herkules und Anderer von der Sage ins Wunderbare ausgemalt wurde (§. 29).

So werden dann (und zwar im früheren wie im neuen Leben Jesu von 1864), wo die Analogien aus der jüdischen Tradition nicht mehr ausreichen, auch aus der heidnischen Mythologie solche häufig zu Hilfe genommen, z. B. die Sagen von Cyrus, Romulus, Cäsar, Augustus. Daß z. B. die Sonne beim Tode Jesu sich verfinstern mußte, „war so Zeitgeschmack; hatte es doch die Sonne nach damaliger römischer Legende auch bei der Ermordung Cäsars und vor dem Tode des Augustus auch so gemacht" (S. 587).

Auf diese Weise geht Strauß das ganze Leben Jesu Zug für Zug durch, und erklärt es nach einander für ein Produkt der Sage, die entweder aus alttestamentlichen Wundern und der Combinirung verschiedener Züge derselben, oder aus damaligen Messiashoffnungen, oder aus analogen heidnischen Sagen geschöpft habe. Alle diese Mythen sollen unbewußt, unwillkürlich entstanden sein. Man sieht aber sogleich, wie Strauß eine sehr große Reflexionsarbeit bei der Entstehung jedes einzelnen Mythus voraussetzen muß, wie sie nur bei absichtlicher Erfindung denkbar ist, daher Strauß neuestens der Tendenzerfindung weit mehr Raum gestattete. — Aus dem reichen Stoff dieser Sagenbildungen, die sich an verschiedenen Orten oft sehr verschieden gestalteten, entstunden unsere 4 Evangelien, die nicht von den Aposteln, sondern erst im 2ten Jahrhundert verfaßt wurden.

Dies ist das Prinzip und Verfahren von Strauß in seinem Leben Jesu, einem Werk, das seine Weltberühmtheit gewiß zu einem guten Theil auch seiner Formvollendung und ästhetischen Abrundung zu verdanken hat.

Als das Werk 1835 erschien, da schien es, als wäre hiemit die Schlußrechnung gezogen in der Kritik der evangelischen Geschichte, und die Inventur lautete auf: Bankrott. Ein elektrischer Schlag durchzuckte die ganze deutsche Theologie. Seit den „Wolfenbüttler Fragmenten" war die theologische Welt nicht in ähnliche Aufregung versetzt worden. Bald erhoben sich nach einander die hervorragendsten Theologen und erschienen auf dem Kampfplatz, Steudel, Tholuck („Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte"), Neander („Leben Jesu"), Ullmann („historisch oder mythisch?"), Dorner („Geschichte der Person Christi"), Ebrard („wissenschaftliche Kritik der evang. Geschichte"), während einige Andere, wie Weiße, Gfrörer, Bruno Bauer die Mythenhypothese in ihrer Art weiter zu bilden suchten. Eine Zeit lang suchte sich Strauß seiner Gegner zu erwehren. Nach einigen Jahren hatte er sein letztes Wort gesprochen, und die Controverse schien ausgekämpft zu sein, wenigstens in Deutschland. Ullmann's Schrift hatte besonders mild und klar die Schwächen von Strauß aufgedeckt.

Da erscheint 1864 das Werk von Strauß abermals, aber mit einer neuen Adresse: „für das deutsche Volk".*) Die Zeit war eine andere geworden. Das Prinzip der Oeffentlichkeit hatte sich auf allen Gebieten mehr und mehr Bahn gebrochen. Das große Publicum begehrte Einsicht in die Acten der Gelehrten. Früher konnte Strauß von sich rühmen: „habe ich denn etwa in einer populären Schrift dem Volk seinen Glauben zu nehmen gesucht" (Streitschrift gegen Steudel I. S. 20)? Im Widerspruch hiezu glaubte er, das nun thun zu dürfen. Und warum? „Wir müssen zum Volke reden, da die Theologen ihrer Mehrheit nach uns doch kein Gehör geben" (Vorr. S. XII.). Strauß muß denn hier noch viel offener reden. Und daß er das thut, ist sicher verdienstlich.

Er läßt uns über die Grundtendenz dieser neuen Ausgabe nicht im Geringsten im Zweifel, wenn er erklärt: „wollen wir in religiösen Dingen weiter kommen, so müssen solche Theologen, die über den Vorurtheilen und Interessen der Zunft stehen, den Denkenden in der Gemeinde die Hand reichen. — Sind nur erst die Besten im Volke so weit, daß sie sich das nicht mehr bie-

*) Wir citiren nach der ersten Auflage von 1864.

ten lassen, was ihnen jetzt die Geistlichen großentheils noch geben, so werden sich diese schon eines Besseren besinnen." — Sie werden, „wenn das Christenthum aufhört ein Wunder zu sein, nicht mehr die Wundermänner bleiben können, als die sie sich bis dahin so gerne gebärdeten. Sie werden nicht mehr Segen sprechen, sondern nur noch Belehrung ertheilen können; davon ist aber bekanntlich das Letztere ein ebenso schweres und undankbares, als das Erstere ein leichtes und lohnendes Geschäft (S. XII)." Darum „muß ein Druck auf sie ausgeübt werden — von Seiten der öffentlichen Meinung." Aber „wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß erst das Wunder aus der Religion schaffen" (S. XIX, der einzige unterstrichene Satz das ganzen Buchs).

Auch dieses Werk ist also, wenn gleich nicht in derselben Weise wie das von Schenkel, nur Mittel zu einem demagogischen Zweck. Und welchem? „Unser Zweck ist nicht, eine vergangene Geschichte zu ermitteln, vielmehr dem menschlichen Geiste zu künftiger Befreiung von einem drückenden Glaubensjoch behilflich zu sein" (S. XIV). Sein Zweck „ist nicht rückwärts, sondern vorwärts gerichtet" (S. XV). Er legt die Axt an die Wundergeschichte des neuen Testaments, damit, wenn diese abgethan ist, auch mit den Pfaffen aufgeräumt werden könne. Er will ein freies Kirchenwesen herstellen und die Confessionen in die Eine Humanitätsreligion auflösen, weßhalb er denn auch in den Deutschkatholiken, Lichtfreunden und freien Gemeinden seine Bundesgenossen erblickt (S. XX). Daß hierin nur der alte Groll auf die Theologen sich zeigt, die ihm einst durch ihr Urtheil seine Laufbahn verdarben und ihn auf eine Literatenexistenz reducirten, braucht nicht erst gesagt zu werden (vergl. S. XIII). Und daß dieser Groll eher zu- als abnimmt, zeigen die Ausdrücke „Feldmäuse", „Gesindel", Ungeziefer", womit wir bibelgläubige Theologen gelegentlich bedient werden (S. 162). Wenn er es dort den neueren Apologeten gegenüber für bloßen Zeitverlust erklärt, „mit solchem Gesindel sich herumzuschlagen", weil „die erhaltungslustige Theologie von heute sich mit den abenteuerlichsten Verrenkungen und seltsamsten Bocksprüngen abarbeite", „und ihre papiernen Schanzen einer ernsthaften Belagerung nicht zu würdigen seien", übrigens verspricht, „schon des Spaßes wegen sich dieses Geschäfts nicht ganz zu überheben", so vergißt er, daß hochmüthige

Verachtung der Gegner überall der schlechteste Weg zum Sieg ist.

Dergleichen Ausfälle sollen wohl als pikante Würze das Buch populär machen. Es ist aber dennoch nicht populär. Es werden nur sehr wenige Leser im Stande sein, ohne große Auslassungen es zu Ende zu lesen. Trotz des Versprechens, auf das gelehrte Detail zu verzichten (S. XIII), ist noch gelehrtes Material in Menge gehäuft, dessen Durchsicht ermüdet. Strauß versteht es bei Weitem nicht wie sein französischer College für das Volk zu reden. Er gibt zu viel und zu wenig: zu viel für das Volk, auch das gebildete, und doch wieder zu wenig für die Gelehrten.

Dazu ist die eigenthümliche Anordnung des ganzen Stoffs, bei der das Leben Jesu zwei Mal von Anfang bis zu Ende durchlaufen wird, viel zu weitschichtig, um spannend genug zu sein. Im Unterschied vom frühern Leben Jesu nämlich, wo er nach der Auflösung der ganzen Lebensgeschichte Jesu in Eine lange Kette von Mythen am Schluß nur noch andeutete, was nun nach seiner Anschauung vom Christenthum noch übrig bleibe, ohne die kleinen geschichtlichen Reste im Leben Jesu zu Einem Ganzen zusammenzustellen, ist jetzt der Gang der Untersuchung umgekehrt der, daß Strauß als positiven Theil den muthmaßlichen historischen Kern der Geschichte Jesu vorausschickt und uns im ersten Buch „das Leben Jesu im geschichtlichen Umriß" vorführt, während dann das zweite „die mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung" enthält. Also erst der Stamm, dann die Schlinggewächse. Indem nun aber beide von der Wurzel bis zur Krone, von der Geburt Jesu bis zur Auferstehung, verfolgt werden, werden manche Wiederholungen unvermeidlich und wird vieles Zusammengehörende getrennt behandelt*). Schon im ersten geschichtlichen Theil ist Strauß überall genöthigt, auf die späteren Mythen und deren „dogmatische Voraussetzungen" hinzuweisen und daher viele „vorläufige Bemerkungen" einzuschalten (S. 191, 194, 220, 235 u. s. w.),

*) Vergl. z. B. wie man Strauß' Ansicht von den Wundern aus S. 146 ff., 262 ff., 425 ff., die von den Erscheinungen des Auferstandenen oder der Entstehung der Auferstehungssagen aus S. 299—318 und dann wieder 601 ff. zusammenlesen muß.

und umgekehrt im zweiten mythischen Theil auf den ersten als Anhaltspunkt immer wieder zurückzugreifen.

Der erste Theil beruht auf dem Satz: „wir wissen jetzt wenigstens gewiß, was Jesus nicht war und nicht gethan hat, nämlich nichts Uebermenschliches und Uebernatürliches: so wird es uns eher möglich sein, den Andeutungen der Evangelien über das Natürliche und Menschliche in ihm so weit nachzugehen, um wenigstens in ungefähren Umrissen angeben zu können, was er war und was er wollte" (S. 160 ff.). Es wird nun als geschichtlich nur stehen gelassen, was mit dem heutigen Naturverlauf im Einklang, was durch die Verhältnisse der jüdischen und heidnischen Menschheit zur Zeit der Entstehung des Christenthums als nothwendig gefordert erscheint, und worin die Berichte der Evangelisten auch nicht die geringste Abweichung zeigen. Alles Andere wird abgewiesen oder doch angefochten. Es ist daher auch in diesem positiven Theil die Negation bei Weitem überwiegend. Welche kleine Reste bei diesem Verfahren als historisch übrig bleiben, läßt sich denken; es ist ungefähr dasselbe, was wir oben in der früheren Ausgabe des Lebens Jesu als geschichtlichen Rest erkannten. Der in Nazareth, nicht in Bethlehem, wohin ihn die Sage bei Lukas durch „eine eigene Maschinerie" kommen läßt*), geborene Zimmermannssohn

*) S. 323, 335 ff., durch die Schatzung Luk. 2, 1 ff. Den Davidssohn mußte man schlechterdings in Davids Stadt geboren werden lassen. Wie sich nun der Verfasser des Ev. Lucä „an der Aufgabe zerarbeitete, die in Nazareth wohnenden Eltern Jesu behufs dessen Geburt nach Bethlehem zu bringen, — fiel ihm jene Schatzung ein" S. 336. Wenn er aber den Beisatz mache „da Cyrenius (Quirinus) Landpfleger in Syrien war", so habe er sich um 6—7 Jahre verrechnet, da die Statthalterschaft des Quirinus erst um so viel später eintrat, und damit die Ungeschichtlichkeit seiner Erzählung verrathen. — Aber weiß denn Strauß, der doch seit 1835 „seine Ergebnisse aus dem Ertrage weiterer Forschungen, fremder wie eigener, berichtigt und ergänzt" haben will (S. XIII), nichts von der inzwischen nachgewiesenen doppelten Statthalterschaft des Quirinus, nichts von den Untersuchungen, welche über die Reichsschätzung des Augustus angestellt worden sind? Schon 1854 hat nämlich Dr. Zumpt (Commentationum epigraphic. ad antiquit. Rom. pertinentium vol. II) aus profanen Quellen nachgewiesen, daß Quirinus nicht bloß, wie Josephus berichtet, im Jahr 6 nach Chr. Statthalter in Syrien war, sondern auch vorher vom J. 4 vor Chr. an dieselbe Provinz als Statthalter verwaltete. (Die Zeit der Geburt Christi selbst ist bekanntlich streitig und wahrscheinlich

„[illegible] sich [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] den [illegible] hören, zu der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] bewogen, die auch ihm das bleibende [illegible] [illegible] [illegible]" S. [illegible], und [illegible] wohl eine [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] des [illegible]. Daß die Evangelisten dessen [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] sie uns [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] nicht [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] den [illegible] und den Weg gingen". — [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Erziehung [illegible] [illegible], die [illegible] [illegible] [illegible], die — der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]" S. 1[illegible]. [illegible] Johannes, „[illegible] auf dem Wege der [illegible] [illegible] der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]", Jesus dagegen auf dem Wege der [illegible]. Denn „die [illegible] [illegible] [illegible], die in seinem [illegible] [illegible], war [illegible] [illegible] [illegible], auch das [illegible] nur [illegible] [illegible] überwindende [illegible]. [illegible] er daher auf Gott als die [illegible] seines [illegible] übertrug" (S. [illegible]). Daher [illegible] [illegible] der [illegible], der [illegible] und [illegible] in der Bergrede. „Wenn irgend ein Spruch im neuen Testament, so ist gewiß der Matth. 4, 45 („denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute" u. s. f.) von Jesu selbst. — Hier

einige Jahre früher angesetzt, als meine Zeitrechnung es thut. — Das eben erschienene neueste Werk von Zumpt „das Geburtsjahr Christi; geschichtl. chronolog. Untersuchungen" 1869, ein glänzendes Zeugniß seiner Gelehrsamkeit, gelangt zu demselben Resultat, daß eine frühere Statthalterschaft des Quirinus „als geschichtliche Thatsache unzweifelhaft zu erachten ist" (S. 43), und zwar vom J. 4 vor Chr. an (S. 71; vergl. die unbestimmten Ausdrücke des Lukas „zu der Zeit", in jenen Tagen). Lukas sagt auch nur, Christus sei geboren zur Zeit derjenigen Schatzung, welche die erste unter Quirinus' Statthalterschaft gewesen sei, im Unterschied von andern ähnlichen, und gibt nur die Veranlassung an, die in einem längst vorher erlassenen kaiserlichen Befehl lag. Auch „erhält Lukas' Bericht volle geschichtl. Wahrscheinlichkeit dadurch, daß bei der 2ten Schatzung (von der Josephus berichtet) nur vom Vermögen die Rede ist, und daß für die als Ergänzung nothwendige (nach jüdischen Grundsätzen erfolgende) Schatzung der Personen (zur Kopfsteuer) sich keine passendere Zeit als Quirinus' erste Statthalterschaft denken läßt." — Auch der bethlehemitische Kindermord sei ganz geschichtlich S. 227 ff. — Luk. 3, 1 (15tes Jahr des Tiberius) berechne Lukas die Regierungsjahre des Tiberius von seiner Ernennung zum Mitregenten der Provinzen und Heere an, was öfters vorkam. „So löst sich aller Widerspruch von Lukas Angaben mit sonstigen Nachrichten." —

haben wir einen Grundzug der Frömmigkeit Jeſu: als dieſe unterſchiedsloſe Güte empfand und dachte er den himmliſchen Vater" (S. 206). Sofern ſich Jeſus in dieſer humanen Liebesſtimmung — mit ſeinem himmliſchen Vater einig fühlte, entſprang daraus ſeine innere Glückſeligkeit. „Indem Jeſus dieſe heitere, mit Gott einige, alle Menſchen als Brüder umfaſſende Gemüthsſtimmung in ſich ausbildete, hatte er das prophetiſche Ideal eines neuen Bundes mit dem in's Herz geſchriebenen Geſetz in ſich verwirklicht; er hatte die Gottheit in ſeinen Willen aufgenommen, daher war ſie für ihn von ihrem Weltenthron geſtiegen. — Dieſes Heitere, Ungebrochene, dieſes Handeln aus der Luſt und Freudigkeit eines ſchönen Gemüthes heraus, können wir das Helleniſche in Jeſu nennen. Daß aber dieſer eigene Herzenstrieb und — ſeine Vorſtellung von Gott rein geiſtig und ſittlich war, dies war bei ihm die Mitgift, mit der ihn ſeine Erziehung nach dem moſaiſchen Geſetz, ſeine Bildung durch die Schriften der Propheten ausgeſtattet hatte" (S. 207—208).

Daß ſich Jeſus der jüdiſchen Meſſiasidee bloß anbequemt habe, weist Strauß jetzt mit Recht ab. Von „Anbequemung, von Rolleſpielen könne da nicht die Rede ſein, bei einer ſolchen Perſönlichkeit müſſe jeder Zoll Ueberzeugung geweſen ſein". Daher billigt er das Wort Schleiermachers, „Jeſus müſſe von ſeinem innerſten Selbſtbewußtſein aus zu der Ueberzeugung gekommen ſein, daß mit den meſſianiſchen Weiſſagungen in den h. Schriften ſeines Volkes Niemand anders gemeint ſein könne als er" (S. 229). — Aber als Gottesſohn in einzigartigem, übermenſchlichem Sinne hat ſich Jeſus nie dargeſtellt (ſ. die Widerlegung davon oben S. 261 ff.). Im Gegenſatz gegen den Meſſias als Gottesſohn enthielt ſchon die liebſte Selbſtbezeichnung Jeſu als „Menſchenſohn" das Merkmal des Menſchlichen und Natürlichen (S. 228; vergl. oben). Am Wenigſten kann das religiöſe Bewußtſein Jeſu aus dem vierten Evangelium ermittelt werden. Denn „ein Menſch, er mag geweſen ſein wer er will, kann die Reden über ſich ſelbſt, wie ſie Jeſu im vierten Evangelium in den Mund gelegt ſind, bei geſundem Kopf und Herzen nicht geführt haben" (S. 201). Dagegen iſt ſicher, daß Jeſus den Eintritt der Vollendungszeit an eine wunderbare, von Gott herbeizuführende Weltveränderung geknüpft und von ſeiner Wiederkunft in Herrlichkeit zum Weltgericht geredet hat. Allein damit „will

worden. Aber nun „bildeten die Jünger ihre altjüdischen Vorstellungen nach jener Thatsache um, indem sie das Merkmal des Leidens als eines stellvertretenden, des gewaltsamen Todes als eines sühnenden Opfertodes in ihren Messiasbegriff aufnahmen“ (S. 575). — Ueber die Erscheinungen des Auferstandenen haben wir keine Aussagen eines Augenzeugen (S. 291). Wie die Christuserscheinung des Apostels Paulus auf dem Weg nach Damascus, so sind auch die übrigen „lediglich innere Vorgänge gewesen, die wohl den Betheiligten als äußere sinnliche Wahrnehmungen sich darstellen mochten, aber von uns als Thatsachen des aufgeregten Gemüthslebens, als Visionen zu begreifen sind“ (S. 304. Weiteres s. unten Nr. VII). —

Dies der von Strauß noch übrig gelassene „historische Kern“ der Geschichte Jesu (oder vielmehr die Schale nach ausgebrochenem Kern, s. oben).

Im zweiten Buch sehen wir nun die einzelnen Mythen in verschiedenen Gruppen wie in einem Krystallisationsproceß sich um diesen Kern ansetzen. Mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu finden wir die Vorstellung von ihm bereits „in eine Temperatur versetzt, wo sie im üppigsten Wachsthum zahlreiche unhistorische Schößlinge, einen immer wunderhafter als den andern, treiben mußte. Der gottbegeisterte Davidssohn wird zum vaterlos erzeugten Gottessohn, der Gottessohn zum fleischgewordenen Schöpferwort; der menschenfreundliche Wunderarzt wird zum Todtenerwecker, zum unumschränkten Herrn über die Natur und ihre Gesetze; der weise Volkslehrer, der den Menschen ins Herz schauende Prophet wird zum Allwissenden, zu Gottes anderem Ich; der in seiner Auferstehung zu Gott Eingegangene ist auch von Gott ausgegangen“ (S. 161). So bildete sich über jeder Schichte allemal wieder eine neue, die nur der Niederschlag der jeweiligen Vorstellungen der Zeit und der einzelnen Jüngerkreise war, bis mit dem vierten Evangelium die Spitze der Vergottung und Vergeistigung Christi erreicht war. Hier werden nun nach einander seine Abstammung aus Davids Geschlecht, seine Geburt in Davids Stadt, seine Erzeugung durch den heiligen Geist, die Flucht nach Aegypten, auch der Besuch des zwölfjährigen Knaben im Tempel*), die Versuchung in der Wüste, dann die Geschichte

*) Da ihm hiezu eine Parallele aus dem alten Testament fehlt, so

des öffentlichen Lebens Jesu, besonders seine Wunder, seine Verklärung, auch viele Züge der Leidensgeschichte von der Fußwaschung bis zum Lanzenstich in die Seite Jesu, endlich die Auferstehungsberichte und die Himmelfahrt in ganz ähnlicher Weise wie im früheren „Leben Jesu" als Produkt der dichtenden Sage dargestellt, die dabei aus der Geschichte Davids, Moses, Samuels, der Propheten schöpfte, viele Aussprüche der Letzteren unkritisch auf Jesum anwandte, oder auch Züge aus den heidnischen Mythologien auf ihn übertrug, so daß man sich unwillkürlich fragen muß, wie denn das dünne Stämmchen wirklicher Geschichte auch nur Raum genug bieten konnte für die Massen mythischer Schlinggewächse, die daran emporgewuchert sein sollen?

Der Standpunkt ist also auch in dieser Volksausgabe des Lebens Jesu ganz der frühere geblieben. Nur wird jetzt statt des unbewußten Mythenbildungsprocesses mehr als früher absichtliche Tendenzdichtung bei den Evangelisten angenommen, wie Strauß selbst bekennt: „ich habe in dieser neuen Bearbeitung, hauptsächlich in Folge von Baur's Nachweisungen, der Annahme bewußter und absichtlicher Dichtung weit mehr Raum als früher zugestanden" (S. 159), wobei übrigens die Bezeichnung „Mythe" auch auf diese bewußten Erdichtungen übertragen wird. Die beiden Standpunkte von Strauß und Baur, die jetzt auch Zeller („Vorträge und Abhandlungen geschichtl. Inhalts" 1865) vereinigen will, schließen sich aber offenbar aus. Während Strauß ursprünglich von der unmittelbar dichtenden Sage ausgeht, nimmt Baur seinen Standpunkt in den Parteiverhältnissen und sieht in den neutestamentlichen Schriften Tendenzschriften. Der Strauß'sche Mythus setzt also die höchste Naivität, der Baur'sche eine absichtsvolle selbstbewußte Geistesrichtung voraus. — Dieses von Baur nachträglich gelernte fortwährende Unterschieben von dogmatischen Voraussetzungen, bewußten Fictionen, listigen Absichten, ja feinberechneten Tendenzlügen bei so schlichten, kunstlosen, treuherzigen Erzählern, wie die Evan-

---

wird die von Sueton überlieferte Sage, daß einst Augustus als kleines Kind aus seiner Wiege verschwunden und dann im höchsten Theil des Hauses liegend vorgefunden worden sei, als Seitenstück zum Zurückbleiben des Jesusknaben im Tempel erwähnt!! (S. 387). Um jeden Preis muß eben zu Allem eine Analogie hergezogen werden!

gelisten waren, macht bei jedem unbefangenen Leser gewiß einen höchst widerwärtigen Eindruck.

Ueberhaupt kann Einer durch die ganze Form der Darstellung, in der Strauß sonst als Meister galt, sich sehr enttäuscht sehen (mit Ausnahme der Vorrede). Es ist nirgends eine lebensvolle Entwicklung, ein spannender Fortschritt, noch viel weniger als bei Schenkel. Die einzelnen Abschnitte greifen nicht innerlich in einander über, sie sind mehr nur äußerlich wie abstracte Rubriken neben einander gereiht, und zwar auch im ersten positiven Theil. Sie lesen sich wie lauter kritische Abhandlungen, aber nicht wie ein Lebensbild. Die Erzählung ist wie ausgebälgt; alles Fleisch und Blut ist ihr ausgetrieben; statt mit Leben gefüllt, ist sie mit Fragezeichen ausgestopft, statt anschauliche concrete Wirklichkeit vorführend, nur einige Wahrscheinlichkeiten übrig lassend. Nirgends sehen wir, vom Gottessohn ganz zu schweigen, auch nur den Menschen Jesus, den großen Propheten von Nazareth, wie er leibte und lebte, sondern erhalten durch die stete, trockene Sichtung der Quellen immer nur kleine abgerissene Stückchen seiner Person, seines Bewußtseins, seines Lebens und Wirkens. Kaum ist ein Ansatz gemacht, das Geschichtliche selbst zu beschreiben, kaum betreten wir endlich eine grüne Oase lebendiger Wirklichkeit (z. B. S. 243), wankt sogleich wieder der Boden unter unsern Füßen und öffnet sich uns der traurige Ausblick auf die grauen Sandwüsten der Mythe. Wenn je, so muß doch damals die Geschichte stark pulsirt haben, als der Angelpunkt aller Geschichte durch's Leben wandelte; aber statt des frischen Hauchs einer welterneuernden Geschichte, der den Evangelien so deutlich abzufühlen ist, weht uns aus diesem Buch ein Modergeruch entgegen; statt der gewaltigen Hammerschläge einer neu sich bauenden Zeit vernehmen wir nur das monotone Geräusch der Windmühlräder der Kritik, welche die einzelnen Erzählungen um ihrer kleinen Abweichungen willen an einander zerreibt. Das kann auch gar nicht anders sein; nach des Verfassers eigenem Geständniß ist ja „das Negative die Hauptsache" (s. oben). Wenn wir daher auch Abhandlungen erhalten z. B. über „Schauplatz und Dauer der öffentlichen Thätigkeit Jesu", so wird uns doch diese selbst nur in ein paar Sätzen beschrieben; oder über „die Lehrart Jesu", so erfahren wir doch fast gar nichts von der positiven Lehre selbst, denn auch die Gleichnisse der drei ersten Evangelien werden fast

ausnahmslos von der Kritik zerbröckelt. Nach Ausscheidung des gesammten kritischen Apparates wären von dem starken Band nur wenige Blätter übrig. — Und das soll ein Geschichtsbild „für das deutsche Volk“ sein!

Dieser ganzen Darstellung schickt Strauß, wie billig, eine Kritik der Evangelien als Quellen des Lebens Jesu voraus, wobei er zum Resultat gelangt, daß unsre sämmtlichen vier Evangelien unächt sind. Er macht hier zwar einen längeren Versuch zur Begründung, jedoch ohne dem heutigen Stand der Evangelienkritik irgend gerecht zu werden, daher die berufensten Kritiker diese Ausführungen als völlig ungenügend und seinen ganzen Standpunkt als veraltet bezeichnet haben. Er bleibt nämlich einfach stehen bei den Resultaten der Tübinger Schule. Im Unterschied von der obigen Ansicht Schenkel's ist ihm das Evangelium Matthäi, wenn gleich nicht vom Apostel herrührend, „das ursprünglichste und beziehungsweise glaubwürdigste“ (S. 115) unter den vieren, das aber in seiner jetzigen Gestalt verschiedene Ueberarbeitungen erfuhr. Marcus hat in verschiedenen Auszügen seine Schrift aus Matthäus und Lukas „zusammengearbeitet“, und hie und da mittelst gewisser frischer und concret veranschaulichender kleiner Zusätze „seiner Darstellung Schönheitspflästerchen aufgeklebt“ (S. 132). Das Lukasevangelium, der Zeit nach zwischen Matthäus und Marcus abgefaßt, d. h. zwar vor dem Jahr 135, aber doch in einer Zeit, „in welcher schwerlich mehr ein Gefährte des Paulus lebte und Bücher verfassen konnte“, wurde nur um der Apostelgeschichte willen (die selbst eine ungeschichtliche Tendenzschrift ist) mit diesem Namen bezeichnet (S. 126 bis 127). Noch viel später ist im Lauf des zweiten Jahrhunderts das Johannesevangelium entstanden, das — wie schon Baur nachwies — eine reine Tendenzschrift ohne alle geschichtliche Glaubwürdigkeit ist. Von seiner geringen Meinung über dieses Evangelium, aber auch über die drei andern, macht Strauß nicht den geringsten Hehl. Die Art des vierten Evangelisten ist das Verfrühen; er treibt stets „die Sache vor der Zeit auf die Spitze; nachdem er hiedurch den natürlichen Entwicklungsgang lahm gemacht hat, sieht er sich genöthigt, in der Auferweckung des Lazarus eine falsche Springfeder einzusetzen“ (S. 251). In dem „synoptischen Triumvirat“ des Petrus, Johannes und Jakobus wird der Letztere vom vierten Evangelium „geradezu todt geschwiegen“

(S. 272. vergl. jedoch Joh. 21, 2). Johannes „möchte auch gern Parabeln geben, — aber er brachte keine zu Stande“ (S. 261). Johannes der Täufer steht im vierten Evangelium „gleichsam als hölzerner Wegzeiger da, er gleicht den Helden neuster Tendenzdramen, die jeder natürlich menschlichen Eigenthümlichkeit entleert, gewissermaßen ausgebälgt und mit dem Häcksel des subjectiven Pathos ihrer Dichter ausgestopft sind“ (S. 409)! Und wie dem Johannes zuweilen „Aberwitz“, so wird auch den andern Evangelisten „Prodigienlust“, „willkürliche Construction der Geschichte“, „erschöpfte Phantasie“, „mühsames Sichzerarbeiten“, frostige Einfälle“ u. s. w. des Oefteren zugeschrieben.

Sehen wir ab von solchen Eruptionen eines wahrhaft fanatischen Hohnes, die offenbar in Strauß' eigener Darstellung dem von der Kritik „lahm gemachten“ Entwicklungsgang als „Schönheitspflästerchen“ dienen müssen, so kommt Strauß mit obigem Standpunkt in der Evangelienkritik heute etwa 25 Jahre zu spät. Er scheint das selbst etwas zu fühlen, wenn er sagt: „die Evangelienkritik ist während der letzten 20 Jahre unläugbar etwas in's Kraut geschossen.“ Und wenn er hinzusetzt, der Streit „läßt sich so weitaussehend an, daß man bange werden muß, jemals über die Hauptfrage in's Klare zu kommen, wenn wirklich ihre Lösung bis zum Austrag dieses Streits vertagt werden soll“ (S. XV), so verräth dies, daß ihm das seither aufgeschossene Kraut nicht mehr ganz mundet, daß ihm bei dem heutigen Stand der Frage nicht mehr ganz wohl ist. Und warum? Weil die Tübinger Schule, deren Resultate Strauß immer noch festhalten will, sich seither genöthigt sah, bedeutende Concessionen zu machen. Ohne uns in die Streitfrage zu mischen, ob dem Matthäus, dem Strauß und ebenso Keim und Zeller den Vorzug geben, oder dem Marcus die größere Ursprünglichkeit zukomme, fragen wir nur nach der Zeit ihrer Entstehung. Baur hat zuerst die Abfassung des Matthäusevangeliums in's Jahr 130—134 verlegen wollen, dann an das Jahr 115, zuletzt an das Jahr 105—110 gedacht. Nach C. R. Köstlin ist dieses Evangelium in seiner Hauptmasse, nach Hilgenfeld, wohl dem bedeutendsten Schüler Baur's, in seinem ganzen gegenwärtigen Bestand jedenfalls vor dem Jahr 80 geschrieben gewesen; und nach Holtzmann und Keim fällt seine ganze Abfassung, nicht bloß die seiner Quelle, noch vor die Zerstörung

Jerusalems um das Jahr 66 *). Sehen Sie hier, wie die kritische Schule Schritt für Schritt zurückweichen mußte! Das Marcusevangelium wurde nach Köstlin vor 110, nach Keim **) um das Jahr 100, nach Hilgenfeld vor 100, nach Volkmar und Andern zwischen 60 und 80, nach Schenkel, wenigstens in seiner ursprünglichen Gestalt, zwischen 45 und 58 verfaßt. Das Lukasevangelium nach Hilgenfeld vor 120, nach Köstlin vor 100, nach Keim um das Jahr 90 ***); nach Holtzmann wurde es wie auch das Marcusevangelium höchstens 5 bis 10 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems (75—80) abgefaßt. Sogar in der Frage nach der Abfassungszeit des Johannesevangeliums hat die kritische Schule vom Jahr 160 nach Christus, um welche Zeit Baur es entstanden sein läßt, bis in den ersten Anfang des zweiten Jahrhunderts zurückweichen müssen (Keim verlegt es in die Jahre 100—117) ****), d. h. in eine Zeit, in welcher der Apostel Johannes wahrscheinlich noch gelebt hat. — Diesem jetzigen Stand der Kritik sei nur das Eine beigefügt, daß wenn die negativen Kritiker behaupten, schriftliche Aufzeichnungen seien erst, als das apostolische Geschlecht ausstarb, Bedürfniß geworden (Zeller a. a. O.), doch gewiß alle Wahrscheinlichkeit vielmehr dafür spricht, daß dieses Bedürfniß viel früher entstehen mußte, nemlich noch zu Lebzeiten der Apostel, da diese nicht in allen Gemeinden zugegen und überall für die Reinerhaltung der Tradition wachen konnten. Bei evangelischen Aufzeichnungen durch Andere aber müßte mindestens eine controlirende Thätigkeit der Apostel gedacht werden.

Mit der Verlegung des Marcus, Lukas und Johannes in eine so späte Zeit, wie Strauß es andeutet, steht er demnach heute ziemlich vereinzelt da. Und wenn jetzt auch die linke Seite der Kritiker diese Zugeständnisse macht, so sehen wir, wie selbst von Seiten der Schule, auf die Strauß sich am meisten stützt, seinem Gebäude der Boden allmälig entzogen wird. Denn jetzt wird es Strauß immer schwerer zu behaupten, die Mythenbildung sei erst in nach apostolischer Zeit vor sich gegangen, weil

*) Jesus von Nazara S. 50.
**) a. a. O. S. 84.
***) S. 71.
****) S. 146.

nun auch von Seiten der kritischen Schule das Vorhandensein von Evangelien, d. h. von ausgedehnten Wunderberichten in der apostolischen Zeit selbst zugestanden wird, so daß deren Verfasser, mögen es nun Apostel oder Andere gewesen sein, mit Zeitgenossen und Freunden Jesu noch zusammengelebt haben müssen. Heutigen Tages wird kein namhafter Kritiker mehr zu leugnen wagen, daß nicht schon innerhalb der ersten Jüngergemeinde zahlreiche Erzählungen von Wundern des Herrn im Umlauf waren und dem Zeugniß von seiner Messianität zu Grund gelegt wurden, und zwar ohne von Seiten eines Apostels Widerspruch zu erleiden. Merken wir uns das vorläufig! Hundert Jahre nach dem Tode eines Mannes kann leicht eine Legende über ihn entstehen; wie aber, wenn sich erweist, daß schon seine Zeitgenossen es berichteten?

Gehen wir nun, nachdem wir das Werk von Strauß sammt dem kritischen Boden, auf dem es fußen will, in Umrissen kennen gelernt, an die Prüfung desselben, und zwar zuerst seiner Principien und Voraussetzungen sowie seiner Methode, sodann besonders zur Prüfung der geschichtlichen Möglichkeit der Entstehung der Mythen und endlich seiner Anschauung von der Person und dem Selbstzeugniß Christi. —

Wie schon am Schluß des früheren „Lebens Jesu", so hat Strauß neuerdings wieder mit löblicher Offenheit über sein früheres Werk gestanden, sein „damaliger Standpunkt sei der der Hegel'schen Philosophie gewesen" *). Dies ist jetzt noch nicht anders geworden. Das sein ganzes Werk beherrschende Grundprincip ist der Pantheismus. Strauß läßt deutlich genug merken, daß er weder an einen persönlichen Gott, noch auch nur an eine Ewigkeit, an eine Vergeltung nach dem Tode glaubt. Es zeigt sich an ihm: „wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht" 1 Joh. 2, 23. Daher preist er schon in den Widmungsblättern einen Gestorbenen, daß er „niemals der Versuchung nachgegeben habe, durch Anlehen beim Jenseits sich zu täuschen" (S. X). Er verzichtet für sich selbst darauf, einst „selig", und hofft nur „ruhig" zu sterben (a. a. O.). Denn Gott ist die „unterschiedslose Güte", die „regnet über Gerechte und Ungerechte"

*) „Die Halben und die Ganzen" S. 42.

(S. 206), vor der die kleinen Unterschiede, die wir machen, zwischen gut und böse, sich in Eins auflösen, — ein ächtes Merkmal pantheistischer Gottesanschauung (vergl. o. S. 199 ff.) *). Daher die große Freude, die Strauß an solchen Aussprüchen Christi hat, welche auf dieses unterschiedslose Verhalten Gottes gedeutet werden können S. 206 ff., während umgekehrt die zahlreichen Stellen, die vom künftigen Gericht, von Christo als dem kommenden Weltrichter handeln, ihm in tiefster Seele zuwider sind (S. 242, 276, 513 ff.; vergl. unten). Jene Aussprüche dürfen als ächt und wahr stehen beiben, diese müssen auf dogmatischen Voraussetzungen ruhende spätere Zusätze, oder aber bedenkliche Zeichen von Selbstüberhebung und Schwärmerei bei Jesu sein (s. unten). — Daher namentlich auch die Umdeutung der von Christo, z. B. in der Bergrede, in eine künftige Welt verlegten Seligkeit in das diesseitige Leben. Wenn Jesus „die Verwirklichung der Seligkeit in den Himmel verlegt, so steht er damit auf dem Standpunkte seiner Zeit und seines Volkes." In Wahrheit aber ist sie nichts Anderes, als daß das in der Menschheit geweckte neue geistige Leben auch den äußern Weltzustand sich angemessen gestalten soll; und „das erfolgt natürlich und allmälig, wenn auch nie vollkommen, in dieser Welt, und wird nur von der religiösen Vorstellung als wunderbare Ausgleichung in einer künftigen erwartet" (S. 205). Die Seligkeit des Menschen ist „verständiger gesprochen die Möglichkeit, daß er seine Bestimmung erfülle, die ihm eingepflanzten Kräfte entwickle und damit auch des entsprechenden Maßes von Wohlsein theilhaftig werde" (S. 624). — Wir haben das logisch und philosophisch Unhaltbare, Gottes und des Menschen Unwürdige, nicht bloß alle Religion, sondern auch alle Moral Vernichtende des Pantheismus früher dargelegt. Obige Sätze können Ihnen bestätigen, was ich früher andeutete (S. 149), daß der ganze heutige Streit über die Person Christi auf gewissen Grunddifferenzen in der Gottesanschauung beruht, und daß die negativen Kritiker der evangelischen Geschichte im Grunde nichts

*) Man sehe z. B. die wahrhaft blasphemische Art, womit Strauß die Sünden Israels gegen Jehova entschuldigt S. 168. Nachdem beide in ein Vertragsverhältniß getreten, „hatte bald oder eigentlich von jeher jeder Theil über den Andern zu klagen; — von dem besondern Schutz, der Israel von seinem Jehova verheißen war, war wenig zu spüren" !! u. s. w.

[illegible] den [illegible], in die [illegible] Zeit [illegible] wollen. Das ist der „[illegible]" ge- [illegible] des [illegible] S. XVI. Ebenso [illegible] mit Fug und Recht die [illegible] der Religion [illegible] S. 33 ff. Denn was soll auch die Religion, wenn es keinen [illegible] und keinen persönlichen Gott gibt! Diese [illegible] ich [illegible] den Menschen erst recht [illegible], daß sie ihn „ganz auf sich selbst stelle". — Aber im Gegentheil! Durch „Abthuung aller übernatürlichen Hoffnungen" lähmt sie ihm alle Thatkraft, alle sittliche Energie. Denn „die kein anderes Leben hoffen, sind auch für dieses Leben todt", hat schon Goethe ausgesprochen!

Die nächste Folge dieser [illegible] Grundanschauung bei Strauß ist die ihm zum Voraus feststehende Leugnung alles Uebernatürlichen in der Person wie im Leben Christi. Mit dem obigen Satz: „wir wissen gewiß, was Jesus nicht war und nicht gethan hat, nämlich nichts Uebermenschliches und Uebernatürliches" ist von vorneherein der ganzen Untersuchung des Lebens Jesu ihr Weg vorgezeichnet, und zum Voraus die ganze Hauptfrage entschieden. Damit ist Allem, was über das Maß des Natürlichen hinausliegt, in Wort oder Werk Christi die Spur Gottes, seine höhere Natur verräth, zum Voraus der Krieg erklärt; es muß um jeden Preis weggeschafft werden. Sehen Sie hier die Voraussetzung, mit der Strauß an sein Werk geht. Er spricht so oft von „dogmatischen Voraussetzungen" und er selbst bringt die allergrößte Voraussetzung, ein zum Voraus fertiges, die ganze Untersuchung entscheidendes Axiom zur Untersuchung mit. Um was anders dreht sich denn schließlich der ganze Streit als um die Frage nach der Gottheit Christi? Wer ein Leben Jesu schreiben will, von dem kann der Leser, zumal „das deutsche Volk", erwarten, daß er diese Cardinalfrage eingehend untersuche. Was thut aber Strauß? Er schneidet sie von vorneherein ab durch einen Machtspruch! Gerade das Wichtigste, das zu untersuchen und zu rechtfertigen war, wird nicht untersucht, sondern einfach vorausgesetzt! Er weiß es gewiß, — und damit fertig! Soll das Kritik, unbefangene historische Forschung sein? Und

er spricht sein Prinzip mit einer Selbstgewißheit aus: „wir wissen gewiß, daß Jesus — nichts Uebernatürliches war", daß man sich unwillkürlich an die Sprache jener erinnert, die einst auch gewiß wissen wollten, daß Jesus nicht von Gott war: „wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist." — Sonderbar! Strauß eifert gern gegen die „Pfaffenzunft", und merkt nicht, daß er in diesem selbstseligen „wir wissen" (vergl. auch S. 313) die Sprache der stolzesten Zunft, der Pharisäer redet!

Seine Ansicht von der Unächtheit unsrer Evangelien versucht doch Strauß zu begründen, so ungenügend auch der Versuch ausfällt. Seine Leugnung des Uebernatürlichen, seine Wunderscheu zu rechtfertigen, dazu wird nirgends ein ernstlicher Versuch gemacht. Er bekennt sich von Anfang an zu der Weltansicht, „die mit Ablehnung aller übernatürlichen Hilfsquellen den Menschen auf sich selbst und die natürliche Ordnung der Dinge stellt" (S. IX). Er spricht es als seine Absicht aus, den „Hauptanstoß an dem ganzen alten Religionswesen, den Wunderwahn" (S. XVIII) zu entfernen. Fragen wir aber nach den Gründen, durch die er sich hiezu berechtigt glaubt, so erfahren wir nur, man könne „so viel unsern Evangelien bald absehen, daß weder alle noch ein einzelnes unter ihnen die zwingende historische Glaubwürdigkeit aufweise, welche nöthig wäre, um unsre Vernunft bis zur Annahme des Wunders gefangen zu nehmen" (S. XV). Hume's Erörterung über die Wunder (die wir früher Stück für Stück haben zusammenbrechen sehen) sei ja „von so allgemeiner Ueberzeugungskraft, daß durch sie die Sache eigentlich für erledigt angesehen werden könne" (S. 148). Ueberdies „treffe es sich glücklich, daß in dem Ergebniß (der Wunderleugnung) alle philosophischen Denkweisen, sofern sie überhaupt auf den Namen der Philosophie Anspruch haben, einig seien" (S. 147). So wird keck behauptet, obschon Strauß sicherlich wohl weiß, daß viele große Philosophen und Naturforscher das Wunder vertheidigt haben und noch vertheidigen (s. o. S. 323)! Aber hiemit beruhigt sich nun einmal Strauß und glaubt sich jeder weiteren Untersuchung seines Princips überhoben. Denn lasse man innerhalb des urchristlichen Kreises die Wunder zu, so müsse man sie auf allen religionsgeschichtlichen Gebieten als möglich anerkennen (S. 147). Als ob hier nicht ein großer innerer Unterschied nachgewiesen werden könnte (s. o. S. 331 ff.; S. 358 ff.)!

Daher bleibt für ihn nur die Frage, wie das Wunder, dieser „fremdartige, der geschichtlichen Behandlung widerstrebende Bestandtheil" aus den evang. Erzählungen entfernt werden kann? Und darauf antwortet er: „der Begriff des Mythus ist das Mittel, wodurch wir denselben aus unserem Gegenstande entfernen" (S. 146).

Die ganze Mythenhypothese ist also, wie wir schon oben erkannten, nur Mittel zum Zweck der Entfernung des Wunders, wie Strauß selbst sagt, „ein Apparat, die Wunder mythisch verdampfen zu lassen" (S. 159). Ihre ganze Arbeit wird daher zwecklos und gegenstandslos, sobald sich uns — wie dies im letzten Abschnitt geschah — das Wunder rechtfertigt. Um so mehr wäre eine gründliche Untersuchung der Wunderfrage vonnöthen gewesen. Statt dessen wird uns zugemuthet, die Unmöglichkeit des Wunders einfach vorauszusetzen!

Sehen Sie hier, wie das ganze Unternehmen von Strauß in der Luft hängt! Es theilt den Charakter aller pantheistischen Systeme, es ist eine petitio principii, eine bloße Voraussetzung dessen, was gerade am Meisten zu beweisen war. So haben wir es bei Spinoza gefunden (S. 178 ff.), so bei den Wunderleugnern, welche (was Strauß bereitwilligst acceptirt) die Naturgesetze zum Beweisgrund gegen die Wunder machen wollen (S. 342), und so nun auch bei Strauß. Daß die Evangelien so viel Wunderbares enthalten, daß ist für Strauß der Hauptbeweis ihrer Sagenhaftigkeit. Nicht historische Untersuchungen nöthigen ihn hiezu, sondern ein naturalistisches Prinzip, das er voraussetzt. Er fragt, ob die christliche Religion und ihr geschichtlich sein sollender Inhalt auch übereinstimme mit unsrem Weltbewußtsein, unsrer jetzigen Bildung, und nicht vielmehr an der Unvereinbarkeit mit dieser ein Merkmal ihrer Ungeschichtlichkeit habe. Der Standpunkt der alten Welt sei es gewesen, die Veränderungen in Natur und Menschenwelt als wunderbar zu betrachten, die neuere Zeit aber wisse, daß Alles zusammenhängt in Ursache und Wirkung, und daß dieser Zusammenhang nicht unterbrochen werden könne, ohne aufgehoben zu werden. Eben dies haben wir oben als völlige Täuschung erkannt. Den Juden soll das historische Bewußtsein nicht aufgegangen sein, weil sie an Wunder glaubten. Also entweder geschichtliche Auffassung und dann keine Wunder — oder Annahme der Wunder und

dann ungeschichtlicher, dogmatisch befangener Standpunkt, das ist das Grunddilemma, vor das Strauß seinen Leser stellt. Was gibt ihm aber das Recht zu diesem Entweder — Oder? Nur seine Voraussetzung, sein naturalistisch befangener Standpunkt, der die gewöhnliche Alltäglichkeit zum Maßstab aller Wirklichkeit macht! Denn das ist eben die Hauptfrage, ob nicht die Wunder selbst geschichtlich und am Ende die Wunderleugnung ganz unhistorisch und bloße philosophische Einbildung sei. Oder ist denn das „historisches Bewußtsein", wenn Einer, statt die alten Urkunden unbefangen und gründlich nach ihrer innern und äußern Glaubwürdigkeit zu untersuchen, vielmehr an sie herantritt mit diesem vorgefaßten Axiom, daß es keine Wunder gebe, und somit Alles, was nicht damit übereinstimmt, zum Voraus verurtheilt? Strauß zeigt in der That damit, daß er kein ächter Historiker ist, was überhaupt ein Schüler Hegel's nie werden kann. Er durchsucht die Urkunden, aber nicht um zu sehen was sie sind und enthalten, sondern um aus ihren Wunderberichten und den einzelnen Abweichungen hiebei Beweise zu finden, daß sie das nicht seien, was sie sein wollen, nämlich keine Geschichte, sondern Sage, d. h. um Beweise zu finden für seine Voraussetzung. Auch ein Kritiker wie Schwegler sagt hierüber: Der Versuch, historische Probleme mit philosophischen Kategorieen lösen zu wollen, müsse allemal mißlingen; Strauß habe die Reinheit der historischen Untersuchung dadurch getrübt, daß er die Voraussetzung von der Unmöglichkeit des Wunders als philosophisches Postulat zur Kritik der Evangelien mitgebracht habe. — Wir begegnen daher bei Strauß wie bei Schenkel derselben subjektiven Willkür im Ausscheiden dessen, was wahr und ächt, von dem, was späterer Zusatz und Mythe sein soll; nur daß Strauß sein Mittel zur Beseitigung des Wunders, die Mythe, consequenter handhabt. —

Sehen wir aber weiter die Methode näher an, die er hiebei befolgt, so zeigt sich uns auch in der Art der Anwendung dieses Mittels nur die reinste Willkür. Auf eine überaus kleinliche, augenscheinlich übertriebene Weise sucht er Differenzen in den Berichten der Evangelien unter einander hervor, um dadurch die Sagenhaftigkeit der einzelnen Erzählungen zu begründen, wobei er von der Voraussetzung auszugehen scheint, daß die Evan-

gelien genau chronologische Biographien sein wollen, was durchaus nicht der Fall ist. Da werden nun kleine Differenzen und Weglassungen zu großen Widersprüchen gemacht. Z. B. daß nach Johannes Nikodemus für die Einbalsamirung Jesu bei 100 Pfund Myrrhen und Aloen bringt, nach den drei andern Evangelisten aber die Frauen Spezereien kaufen, wird als große Differenz und Beweis der Ungeschichtlichkeit dieser Erzählung betrachtet (S. 598 ff.). Jenes Quantum des Nikodemus hätte ja schon mehr als hingereicht. — Als ob die Liebe bei einem theuren Todten genau rechnen würde! — Umgekehrt, große Differenzen, aus denen klar hervorgeht, daß zwei verschiedene Vorfälle gemeint sind, macht er zu kleinen Schattirungen, um zu zeigen, daß Eine und dieselbe Sache gemeint sei, nur in etwas veränderter Fassung der Sage. So soll z. B. (nach dem zuerst von Zeller aufgebrachten Kunststück) der bethanische Lazarus identisch sein mit dem des Gleichnisses vom reichen Mann und armen Lazarus Luk. 16 (S. 479 ff.); ferner die Salbung Jesu in Bethanien Joh. 12 mit der durch die Sünderin in des Pharisäers Haus Luk. 7 (S. 429 ff.); die Stillung des Seesturms und das Wandeln auf dem Meer (S. 489 ff.); die verschiedenen Speisungen (S. 499 ff.) u. A. —

Strauß versteht es meisterlich, Mücken zu seigen und Kameele zu verschlucken! Wiederholungen, sogar bei Worten, nicht bloß bei Thaten Christi sind ihm gleich verdächtig, als ob sich nicht denken ließe, daß es häufig nöthig war, gewisse Hauptwahrheiten um des schwachen und trägen Verständnisses der Menschen willen öfters zu wiederholen! — Erwähnt ein Evangelist einen Zug nicht, so wird vorausgesetzt, er habe ihn nicht gewußt, und darin ein Beweis des Mythus gefunden. Berichtet Einer einen Vorfall genau, so ist das ein Fortschritt in der sagenhaften Ausbildung. Ist die Erzählung einfach und kurz, so ist sie „dem Geist der ursprünglichen Volkssage ganz angemessen;“ geht sie in genaues Detail, so ist die Genauigkeit der deutlichste Beweis der mythisirenden Thätigkeit. Die armen Evangelisten, sie können eben nie recht machen! —

Dabei wird das Wittern von Absichtlichkeit in der Erdichtung auch der kleinsten, unbedeutendsten Züge einer Geschichte oft geradezu in's Lächerliche getrieben. So will Strauß z. B. in dem Umstand, daß Johannes dem Petrus, da sie an das

Grab Jesu eilen, vorausläuft, eine künstlich ersonnene Bevorzugung des Johannes vor Petrus, „des geistigen johanneischen Christenthums vor dem fleischlichen petrinischen" erblicken!! (S. 605). Und daß, wenn man einmal alle einzelnen Züge einer Erzählung durch die Brille einer Tendenzerfindung betrachtet, die Versuchung zu Frivolitäten oft nahe liegt, kann uns nicht wundern. Strauß hat ihr an mehr als einer Stelle nicht widerstehen können. Oder wie anders sollen wir es nennen als frivol, wenn er S. 144 die Reden Christi bei Johannes mit denen im Eulenspiegel paralleliſirt, oder wenn er bei der Flucht Christi nach Egypten sagt: „abermals mit richtiger Ahnung der Herkunft der evangelischen Erzählung hat die kirchliche Legende aus der mosaischen auch den Esel herbeigezogen" (S. 380; weitere Frivolitäten s. S. 409; 449; 455; 476; 513; 610)!

Und diese ganze Methode der steten Ableitung der neutestamentlichen Erzählungen aus einzelnen Zügen im Leben alttestamentlicher Propheten, so richtig es im Allgemeinen ist, in den Ereignissen des neuen Testaments einen Wiederschein des im alten Bund Vorausgegangenen zu erkennen, was ist sie anders als eine großartige Verkennung des weisen und heiligen göttlichen Reichsplans? Warum muß deßhalb das Spätere aus Früherem heraus erdichtet sein, weil es einem Früheren ähnlich sieht? Warum sollte Gott nicht sein Reich der Vollendung entgegenführen können, in einem gewissen harmonischen Rhythmus der Geschichte, bei dem die einzelnen Ereignisse auch in verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Gesetzen sich doch deutlich correspondiren? Das ist gerade die Schönheit und Weisheit seines Regiments, von der freilich der Pantheismus keine Ahnung hat und haben kann. —

Damit sind wir schon übergetreten zur Untersuchung der Hauptfrage, der nach der Möglichkeit der Entstehung der Mythen. Hier läßt sich eine Menge geschichtlicher und psychologischer Unmöglichkeiten und innerer Widersprüche in Strauß's Darstellung unschwer nachweisen.

Der Boden, auf dem der Mythus erwächst, ist wie Strauß nicht wird leugnen wollen, das Kindheitsalter der Völker. Wie kommt aber dann der Mythus in das aller Kindlichkeit bare, fast greisenhaft am Ziel der Entwicklung angekommene jüdische Volk in den Tagen Christi? Nachdem die Prophetie in Israel so lange geschwiegen, das Volk Gottes und die Welt überhaupt in

eine begeisterungslose Trümmerzeit gelangt war, da sollte auf einmal die dichterische Phantasie eines Kreises armer Juden diesen gewaltigen Aufschwung genommen haben? Das kann uns im Hinblick auf jene ganze Zeit doch gewiß nur möglich erscheinen unter der Voraussetzung einer Persönlichkeit, die in Wahrheit so groß und gewaltig war wie der in den Evangelien geschilderte Christus! — Lassen Sie uns aber nur näher prüfen. Das Kindheitsalter der Völker ist ihre vorhistorische Zeit; ihr gehört überall die Mythenbildung an.*) Da, wo der Gegensatz zwischen der Welt der Einbildungskraft und der wirklichen Welt noch nicht hervorgetreten ist, wo der Menschengeist noch versenkt ist in das dunkle Naturleben und dessen Macht hingegeben, d. h. eben in seiner Kindheit, träumt ein Volk den Traum seiner Mythen. Sobald aber die Reflexion, die Vernunft und das Gewissen erwacht, fängt die Mythenwelt zu verschwinden an. Man sehe z. B. wie Plato die griechischen Mythen verwirft oder vergeistigt. Mit dem hellen Tag der Geschichte und des historischen Bewußtseins hört die Mythenbildung auf. Einzelne falsche Anekdoten und Mährchen mögen sich da noch an große Persönlichkeiten knüpfen, aber eine ganze mythische Welt ist hier nimmer denkbar. — Nun sehe man hinein in die Zeit der Abfassung unsrer Evangelien. Da stehen wir doch längst auf dem Boden der Geschichte und nicht mehr der vorhistorischen Zeit. Da war die Reflexion längst erwacht. Es war sogar eine Zeit vorherrschender Verstandesthätigkeit, ja des Unglaubens und des Zweifels (vergl. Pilatus). Man war längst gewöhnt, in den griechischen Mythen nur ein Spiel der dichtenden Phantasie zu sehen. War das eine der Mythenbildung günstige Zeit?

Schon Livius nennt die Schrift „die treue Hüterin der Geschichte." Daher findet sich die Mythe auch nur bei Völkern, welche die Schreibkunst noch nicht kennen und weder Geschichtsschreibung noch Chronologie haben. Wie anders war dies zur Zeit der Apostel! Da hatte nicht bloß Griechenland und Rom längst seine großen Geschichtschreiber, einen Herodot, Thucydides, Livius u. A., Egypten einen Manetho, sondern auch Palästina einen Flavius Josephus; da war überall eine

*) Vergl. hiezu auch Hettinger, Apologie des Christenthums I. 2. S. 236 ff.

hiſtoriſch-literariſche Thätigkeit rege, hiſtoriſches Bewußtſein lebendig geworden. Wie kommt die Mythe in eine ſolche Zeit?

Noch viel unwahrſcheinlicher wird dies uns, wenn wir den ganzen Charakter der ſonſtigen Mythen mit den evang. Berichten vergleichen. Man halte gegen die „zwiſchen Erinnerung und Dichtung, Himmel und Erde, Gott und Materie, Natur und Unnatur — ſchwebenden Mythen Egyptens und Griechenlands, gegen die gigantiſchen, blutigen, abenteuerlichen Mythen und phantaſtiſchen Götterbilder Indiens, gegen die dunkeln, nebelhaften, zerfließenden Geſtalten des germaniſchen und ſcandinaviſchen Nordens, ohne alle feſte Umriſſe und ſcharf beſtimmte Perſönlichkeiten, immer in einander übergehend und verſchwimmend wie die Geſtalten einer Wolke“ (Hettinger a. a. O.), — man halte gegen ſie die klare, ruhige, maßvolle, ernſte, heilige, immer ſich ſelbſt gleiche, ſtreng charakterfeſte, ſcharf abgegrenzte Geſtalt Chriſti in den Evangelien, wo iſt denn da die geringſte Aehnlichkeit? Dort unklare Verworrenheit im Helldunkel der Vorgeſchichte, hier greifbare, lichte Wirklichkeit auf dem Boden der Geſchichte; dort die Naturvergötterung des Heidenthums, hier Offenbarungen des Einen, perſönlichen Gottes; dort inſtinktartiges Schaffen der Naturreligion und des Naturlebens, hier heilig ernſte Thaten und Worte eines perſönlichen Willens und Geiſtes!

Dazu trägt die Mythe als Reflexion des Naturlebens überall ein locales und nationales Gepräge. Nach der Eigenart des Volkes und Landes geſtaltet ſie ſich anders im heitern Griechenland, anders im heißen Indien, anders im rauhen Norden. Der Inhalt der Evangelien dagegen iſt ein allgemein menſchlicher, jedem Volk, jeder Zone, jeder Zeit- und Bildungsperiode aſſimilirbarer. Er trägt ſo wenig ein excluſiv-iſraelitiſches Gepräge, daß er ſogar großentheils den Anſchauungen der Zeit und des Volkes, unter dem er entſtund, widerſpricht. Das Bild Chriſti in den Evangelien iſt ſo wenig das eines nach damaligen Begriffen muſtergiltigen jüdiſchen Geſetzeslehrers, ſo wenig das Vorbild einer moraliſchen Vollkommenheit, wie es nach dem Geiſt jener Zeit hätte erſonnen werden können, daß es dieſem ſogar geradezu entgegengeſetzt iſt.*)

*) Vergl. Wiſeman „Zuſammenhang zwiſchen Wiſſenſchaft und Offenbarung“ S. 228. — Die Schilderung der damaligen Weiſen in Iſrael ſehe man z. B. bei Sepp, Leben Chriſti II. S. 47.

Die Mythe, hat man ferner mit Recht eingewandt, kennt keine Chronologie, sie verschmilzt gern Zeiten, Oertlichkeiten und Personen. In den Evangelien dagegen finden wir von Luk. 1, 5 an eine Reihe genauer Bestimmungen der Zeit, des Orts, der Personen, eine fortgehende Bezugnahme auf die damalige römisch-jüdische Welt- und Zeitgeschichte. — Ist es bei solchen Zeitverhältnissen und angesichts dieses innern Gegensatzes der Mythen und der evangelischen Berichte nicht ein zum Voraus vergebliches Unternehmen, die Letzteren „in Mythen verdampfen" zu lassen? Und doch setzt sich Strauß leichtfertig über diesen durchgreifenden innern Unterschied weg mit der Erklärung: „die urchristliche Mythenproduktion tritt mit derjenigen auf Eine Linie, die wir auch sonst in der Entstehungsgeschichte der Religionen finden" (S. 153).

Dazu kommt endlich noch eine bedeutende Schwierigkeit für unsern Kritiker: die Mythenbildung erfolgt überall in einem längern, geraume Zeit in Anspruch nehmenden Proceß; sie erfordert eine Reihe von Generationen. Homer's mythisirende Darstellung des Kampfs um Troja erschien über 200 Jahre nach Troja's Fall. Dagegen erschienen die ältesten unsrer Evangelien, wie wir sahen, noch vor dem Fall Jerusalems, kaum ein Menschenalter nach Christi Tod. Ein Theil der Mythen muß somit jedenfalls schon im Kreise der Jünger entstanden sein, so namentlich die Auferstehungsmythe, deren Glaube und Verkündigung von Seiten der Jünger auch Strauß nicht leugnet. Waren denn nun vielleicht diese Leute so ganz alles historischen Sinnes bar? Christus unterscheidet von vorne herein auch in den von Strauß als ächt anerkannten Reden (z. B. der Bergrede) sehr bestimmt zwischen göttlicher Offenbarung im Gesetz und menschlichen Zusätzen in der Tradition, zwischen Zufälligem, menschlich Gewordenem („es ist zu den Alten gesagt"), und göttlich Gegebenem, Gewissem („es steht geschrieben"). War das nicht geeignet, doch ein wenig historischen Sinn in die Jünger zu pflanzen, ihnen das Auge zu schärfen zur Unterscheidung von thatsächlich Feststehendem und menschlichen Zusätzen? Oder waren die Jünger so einfältig und abergläubisch, daß sie Jesum gar nicht verstehen konnten, nun so ist es unbegreiflich, wie Jesus solche unfähige Leute zu Jüngern erwählen konnte, „die sein Werk für immer verdorben haben würden, wenn es nicht durch das unerwartete Ereigniß der Be-

kehrung und Wirksamkeit des Paulus gerettet worden wäre?" Was ist dann aber das für eine Ansicht von dem Gang der Geschichte der Menschheit, „die das größte weltgeschichtliche Ereigniß — das Christenthum — auf eine unvorhergesehene und zufällige Thatsache stellt!" *)

Oder sind die späteren Evangelisten die Hauptschuldigen bei der Entstehung des Mythus, d. h. überhaupt des Unhistorischen (denn Mythus ist genau besehen nichts als ein feinerer Ausdruck für Tendenzerfindung und Lüge), nun so kehrt die alte Frage wieder, die wir schon dem Rationalismus entgegenhielten: wie können diese biblischen Urkunden, denen der Wahrheitsgeist an der schlichten Einfachheit ihrer Darstellung und an der rein sittlichen Art der darin abgebildeten Größe sich abfühlen läßt, aus der Lüge stammen? Und wie konnten diese unverständigen, „in ihren jüdischen Vorurtheilen so tief befangenen Schreiber ein Bild zeichnen, das von den traditionellen Zügen jüdischer Gelehrtengröße so ganz und gar nichts an sich trägt, dagegen von einer sittlichen Hoheit und Reinheit ist, daß die Jahrtausende seitdem sich davor gebeugt und aus ihm ohne Ende geschöpft haben?" — „Mein Freund", ruft sogar Rousseau voll Bewunderung für das Jesusbild der Evangelien aus, „solche Dinge lassen sich nicht erfinden! — Niemals hätten jüdische Schriftsteller eine solche Redeweise und solche Moral erdichten können; das Evangelium hat so große, so überraschende, so völlig unnachahmliche Züge von Wahrheit, daß sein Erfinder staunenswerther sein müßte als sein Held" **). Ganz gewiß! Ich appellire hier getrost an Ihr unbefangenes Urtheil, verehrte Zuhörer: ist's möglich, ist's denkbar, daß Menschen, daß sündige, unvollkommene Wesen den Gedanken einer so erhabenen, fleckenlosen Gestalt und eines so heiligen gottinnigen und gottkräftigen Lebens selbst in sich erzeugen und in dieser frischen, lebendigen, anschaulichen Weise durchführen, ohne daß das ergreifende Bild dieser Persönlichkeiten und ihrer Thaten von außen her in ihre Seele gekommen wäre? Das wäre ein Wunder so erstaunlich und unerhört als irgend eines der von Strauß geleugneten, und die ganze Wunderfrage wäre damit nur von der Per-

*) Vergl. Luthardt, a. a. O. S. 19.

**) Rousseau, Emile l. IV. S. 109—111.

son Christi an die seines Darstellers verlegt, d. h. wir würden so wie so dem Wunder nicht entrinnen. Nein, es bleibt dabei: „das überlieferte Christusbild, das fehllos vollkommene Urbild gotterfüllter Menschheit, ist unerfindbar, weil was als Eindruck in keines Menschen Herz gekommen ist, auch nicht als anschauliches Phantasiebild herauskommen kann“ *). Und macht denn nicht schon das Bruchstückartige der evangelischen Berichte überall den Eindruck, daß die Berichterstatter nicht einmal ganz fähig waren, diese hehre Persönlichkeit vollkommen entsprechend zu zeichnen, daß also die Wirklichkeit noch weit über das Berichtete hinausging? (vergl. das Bekenntniß Joh. 21, 25). —

Oder wenn die christliche Gemeinde Christo die meisten Wunder andichtete, wenn sie aus ihm etwas ganz Anderes machte, als er war, warum ertönte nicht von allen Seiten her von der Masse der Nichtglaubigen Protest dagegen? Warum fochten sie nicht mit Berufung auf die noch lebenden Zeitgenossen Jesu, oder doch deren Väter und Großväter, von denen Viele Jesum gesehen haben mußten, die Thatsächlichkeit aller dieser Wunder an? Nicht einmal die eifrigsten Gegner des Christenthums, die Pharisäer, oder nachher Celsus, Porphyr, Julian u. A. haben je die Wahrheit der in den Evangelien erzählten Wunder in Frage gestellt! — Und wenn Strauß diesen naheliegenden Einwurf umdrehen will mit der Frage: woher ließe sich der Unglaube Israels erklären, wenn Christus wirklich so viele Wunder gethan hätte? so übersieht er dabei einfach die innern sittlichen Hindernisse des Glaubens. Alle Wunder, ja alle Thaten Gottes überhaupt sind nie absolut zum Glauben zwingend; sie sind und bleiben, wie Christus selbst, ein Zeichen, dem widersprochen werden, hell genug für den, der sehen, aber auch dunkel genug für den, der nicht sehen, sondern zweifeln will (vergl. o. S. 391). Sonst wäre der Glaube keine sittliche That, kein Ergreifen des Unsichtbaren, kein Glaube mehr!

Sodann fragen wir: ist es nicht wahrscheinlich, daß die der neuen Lehre Beitretenden, ehe sie diesen Schritt thaten, den Wunderberichten einigermaßen nachforschten? Wie konnte Einer mit seiner ganzen jüdischen oder heidnischen Vergangenheit auf ein-

*) Beyschlag Christologie S. XV. Vergl. auch Weiß, „6 Vorträge über die Person Jesu Christi“ S. 53—54.

mal brechen, ohne sich einigermaßen versichert zu haben, daß er nicht nach einem Schatten und Trugbild greife, sondern nach lebendiger Wahrheit und geschichtlicher Wirklichkeit? Lag es nicht im Interesse des Glaubens selbst, von Christo etwas Zuverlässiges zu wissen, um sagen zu können: „ich weiß an welchen ich glaube“? (2 Tim. 1, 12; vergl. Luk. 1, 4; Joh. 20, 31; I. Kor. 11, 23; 15, 14—32)? Und war nicht die einfache Möglichkeit hiezu dadurch gegeben, daß ja die christliche Gemeinde von einem bestimmten Punkt aus ohne wesentliche Unterbrechung sich entfaltete, daß also die Christussagen leicht bis auf ihren Ursprung zu verfolgen und dort zu prüfen gewesen wären? Wie konnte vor irgend Jemand der Beweis der Messianität Jesu geführt werden ohne Nachweisung dessen, was er gethan? Es gehörte doch vor Allem zum Beruf der Apostel, von den Thaten Christi zu zeugen. Wo bleibt da, wenn anders die Apostel nicht selbst Betrüger waren, Raum für das allmälige Aufwuchern des Mythus?

Angenommen, daß in der Gemeinde sich einige Mythen gebildet haben sollten, müßten diese Dichtungen bei der engen Verbindung der ersten Gemeinden unter einander im ersten Jahrhundert, wie sie aus den apostolischen Briefen und der Apostelgeschichte klar hervorgeht, nicht von den Aposteln oder Apostelschülern in Bälde als unbegründet zurückgewiesen worden sein? Strauß ignorirt freilich weislich diese Verbindung der Gemeinden unter einander, als ob jede für sich geblieben wäre und die Tradition von Jesu nach Belieben für sich weiter ausgeschmückt hätte.

Da wird nun immer der schwärmerisch abergläubische Geist jener Zeit als Quelle der Mythenproduktion zu Hilfe gerufen. — Aber warum hat denn dieser schwärmerische Geist nicht auch z. B. dem so hoch angesehenen Täufer Johannes Wunder angedichtet?? — Man darf hier das apostolische Zeitalter mit den folgenden durchaus nicht auf dieselbe Linie stellen (wie z. B. auch Zeller thut a. a. O.), da letztere an geistlich-sittlicher wie an intellectueller Kraft merklich zurückstehen. Daß aber das Judenthum — und Judenchristen waren ja die Verfasser des N. Testaments — an sich nicht wundersüchtig war, das zeigt die Spärlichkeit der Wunder im Leben der großen Propheten von Jesaias ab. Nur da, wo Schöpfer und Geschöpf vermischt wird, wie im Hei-

denthum, ist der rechte Boden für die Wundersucht. Wo dagegen beide so scharf unterschieden sind wie im Judenthum, „da kann das Subjekt, das von der Erhabenheit Gottes und der Niedrigkeit des Menschen durchdrungen ist, gar nicht erwarten, daß alle Augenblicke Wunder geschehen, es wird in diesen vielmehr etwas Außerordentliches erblicken und ein seltenes Eintreten derselben voraussetzen."

So zeigt es auch die evangelische Geschichte. War denn z. B. das genaue Zeugenverhör, die gerichtliche Untersuchung über die Heilung des Blindgebornen Joh. 9 nicht immerhin ein Zeichen von historischem Sinn, von nüchterner Prüfungsfähigkeit? So ganz kann es jener Zeit doch nicht daran gefehlt haben. Und sollte denn eine christliche Gemeinde nicht einmal etliche Glieder gehabt haben, die einer solchen Prüfung fähig gewesen wären? Nicht einmal den Gemeinden des zweiten Jahrhunderts dürfen wir allen kritischen Sinn absprechen. Wo es sich z. B. um Anerkennung der Aechtheit gewisser Schriften handelte, konnten sie sehr genau nachforschen. Einige Kirchenväter des zweiten Jahrhunderts stellten eigene Reisen an, um bei den von den Aposteln gegründeten Gemeinden genaue Erkundigung über einige Schriften einzuziehen, und sich dann in ihren Disputationen mit Irrlehrern zuversichtlich darauf berufen zu können. Ein Presbyter in Kleinasien, der die apokryphische Schrift „Geschichten des Paulus und der Thekla" verfaßt hatte, wurde überführt und bekannte die Fiction. Die Kirche zu Philippi wünschte eine Sammlung der Briefe des Ignatius († 108) zu veranstalten, und schrieb deßhalb nach Smyrna an Bischof Polykarp, und bat um seine Mitwirkung, um in der Sache sicherer zu gehen *). Sind das nicht Beweise einer nüchternen historischen Prüfung, die zugleich ein günstiges Zeugniß für die Aechtheit unsrer Evangelien abgeben? — Und dürfen wir dann diesen kritisch forschenden und sichtenden Geist nicht auch für die mündliche Ueberlieferung der Thaten und Wunder Jesu in den Gemeinden voraussetzen, zumal in denen des ersten Jahrhunderts, wo die Nachforschung noch viel leichter war?

Oder sollten die christlichen Gemeinden — und hier wird die historische Schwierigkeit auch zur psychologischen —

*) Vergl. Stirm, Apologie des Christenth. II. Aufl. S. 25.

in ihren Schwärmereien nicht ein wenig abgekühlt und ernüchtert worden sein, als die Verfolgungen begannen? Was konnten sie denn für ein Interesse haben, auf ihrem Wahn zu beharren auch in Noth und Tod, und um ihrer eingebildeten Träume willen sich dem Hohn und Haß der Juden und Heiden auszusetzen? — Die Annahme von Schwärmerei will aber bei den christlichen Gemeinden jener ersten Zeit überhaupt nicht zutreffen. Sie erbauten sich neben dem alten Testament zuerst aus einigen apostolischen Briefen, besonders des Paulus. Sehen denn nun diese und überhaupt die Briefe der Apostel darnach aus, als ob ihre Verfasser phantastische Schwärmer gewesen wären oder am Ende abgefeimte Tendenzlügner? macht nicht die klare, einfache, nüchterne, demüthige Weise dieser Schriften auf jeden Unbefangenen den Eindruck des Gegentheils? Hat die Lectüre solcher Schriften etwas Berauschendes und nicht vielmehr etwas sehr Ernüchterndes?

Und was berichten dieselben? Nehmen wir einige Briefe Pauli, auf deren Aechtheit nie auch nur ein Schatten von Zweifel gefallen ist, die an die Römer und Korinther. Redet hier Paulus nicht von Wunderkräften in der Gemeinde 1 Kor. 12, 10. 30? Ja bezeugt er nicht von sich selbst, daß er die Heiden zum Gehorsam des Glaubens bringe, „durch Kraft der Zeichen und Wunder" Röm. 15, 19, und daß er unter den Korinthern, „eines Apostels Zeichen" vollbracht habe „mit Wundern und Kraftthaten" 2 Kor. 12, 12 (vergl. Gal. 3, 5 und Hebr. 2, 4), womit er ohne Zweifel namentlich Wunderheilungen meint? Hier kommen die Wunderleugner in schwere Noth, denn hier liegt zwischen den Thatsachen und ihren (anerkannt ächten) Berichten kein längerer Zwischenraum, der doch zur Entstehung von Mythen nöthig gewesen wäre; ja hier werden die Wunderthatsachen den ursprünglichen Augenzeugen in Korinth selbst vorgehalten! Wo wäre da noch eine Täuschung möglich? — Hier weiß sich Strauß nicht mehr anders zu helfen, als daß er in ganz flüchtiger Berührung dieser wichtigen historischen Nachrichten dabei eine Schwenkung zum Rationalismus macht (wie auch Baur*)), und diese Wunder theils auf „psychische, theils

*) Doch bekennt auch Baur von Paulus, daß wenn er auch ein ekta-

auf bloß vermeintliche Heilungen, überhaupt auf natürliche Ergebnisse der Anregung eines religiös exaltirten Kreises" (S. 268) reducirt, und bei den Visionen des geistig so kerngesunden, körperlich zu so großen Strapazen fähigen Paulus an „krampfhafte, vielleicht epileptische Zufälle" denkt (S. 302 !! Zu solchen Schwindeleien muß die wunderscheue Darstellung des Urchristenthums ihre Zuflucht nehmen!

Sehen Sie nun aber auch, wie sehr durch obige unanfechtbare Aussprüche eines Apostels die Wunderberichte der Evangelien bestätigt werden. Oder dürfen wir, wenn Zeichen und Wunder durch einen Apostel in Korinth geschahen, nicht daraus schließen, daß ähnliche Kraftthaten auch von Christo geschehen seien, ja daß Christi Leben und Wirken von noch viel größeren und zalreicheren Wundern werde begleitet gewesen sein? Ist doch der Jünger nicht über seinen Meister, und wird doch wie in den Evangelien (Matth. 10, 1; Luk. 9, 1), so auch von Paulus die apostolische Kraft und Macht stets auf Christum als Quelle zurückgeführt Röm. 15, 18. Schon der Glaube der Apostel, daß sie selbst Wunder thaten, ist schlechthin unbegreiflich, wenn nicht schon sie, — und nicht erst die späteren Gemeinden — überzeugt waren, daß Er, der unendlich Größere, im Wunderthun ihnen vorangegangen sei!

Und da erhebt sich noch eine weitere wichtige Instanz gegen die Mythenhypothese und ihr stetes Recurriren auf den schwärmerischen Geist der urchristlichen Zeit: der einfache, prunklose, keusche Charakter der Wunder selbst. Wenn der Geist der Schwärmerei das Leben Christi mit einem Mythenkranz umwoben hätte, so hätte er Christum noch ganz andere Wunder verrichten lassen, als er in den Evangelien thut, da wären „Zeichen vom Himmel" (Matth. 16, 1 ff.), Veränderungen in der Planetenwelt und sonst allerlei phantastische und abenteuerliche Dinge zum Vorschein gekommen, und wäre schließlich ein ganz anderes Christusbild entstanden als das der Evangelien. Es wäre gegangen, wie es in einigen späteren apokryphischen Evangelien, die Jesum schon als Kind so

---

tisches Element in sich gehabt habe, dieses doch durch die in sich klare Vernünftigkeit seines Selbstbewußtseins so niedergehalten worden sei, daß es nie in Schwärmerei habe übergehen können.

viele zwecklose, lächerliche Wunder thun lassen, wirklich gegangen ist. Sehen Sie statt dessen das bescheidene Maß der Wunder Christi und der Apostel, die meist nur Heilungswunder sind, ihren steten heiligen Zweck, ihren ernsten, nüchternen Charakter, auf den ich Sie früher aufmerksam machte (S. 348 ff.; 353 ff.). Ein solches Gepräge haben Ausgeburten schwärmerischer Phantasie nicht. — Strauß ist freilich klug genug, die biblischen Wunder mit denen der heidnischen Mythologie, Zauberei und Gaukelei*) von vorne herein auf gleiche Linie zu stellen (S. 147; 455 u. s. w.); mit diesen müssen dann auch jene vor der Kritik fallen. Das ist aber, wie wir oben sahen, einfach ein Gewaltstreich, bei dem der tiefe innere Unterschied der biblischen Wunder von den apokryphischen völlig ignorirt wird (vergl. o. S. 331 ff.; 359 ff.).

Und wie häufen sich erst die Schwierigkeiten, die äußeren und inneren Widersprüche in dem Bilde, das uns Strauß von der Person Christi zeichnet. Da wird uns die Möglichkeit der Mythenbildung vollends zum Räthsel. Seine Grundanschauung von der Menschwerdung Gottes ist wieder die Hegel'sche, pantheistische. Während nach der Schrift „in Christo die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnet" Kol. 2, 9, kann nach Hegel Gott, d. h. die absolute Idee nie ihrer ganzen Fülle nach in einem einzelnen Menschen zur Erscheinung kommen, sondern immer nur in der ganzen Gattung. Auch die Menschwerdung Gottes ist daher nicht eine in einem Individuum, in Christo vollzogene, sondern eine allgemeine, im ganzen Menschengeschlecht sich fort und fort verwirklichende. „Als das Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, müsse statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, die Idee der Gattung gesetzt werden", sagt Strauß bezeichnend in der Schlußabhandlung des früheren „Leben Jesu". Hienach muß er die spezifische Gottessohnschaft

*) So stellt Strauß den Blindenheilungen Jesu ein Gaukelwunder Vespasians vor dem Pöbel in Alexandrien an die Seite S. 269. 429. Daß dies aber vielmehr abzuleiten ist aus der Berührung Vespasians mit dem jüdischen Gedankenkreis, ja direkt aus dem Nachhall der Wunder Christi, daß es also ein schlagender Beweis eines schon damals allgemein verbreiteten Glaubens an Christi Wunder ist, die darin nachgeäfft wurden, hat P. Cassel nachgewiesen in dem Schriftchen „Le Roi te touche" 1864.

Christi leugnen. Lehre und Bewußtsein Christi war nur das natürliche Product der vorhergehenden Zeit, aus der ein jüdisches und ein hellenisches Erbe in ihm zusammenfloß. Aus jenem erklärt sich „die rein geistige und sittliche Richtung" seiner religiösen Anschauung, aus diesem seine „humane Liebesstimmung", das „Heitere, Ungebrochene, das Herdein aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemüthes heraus" S. 207 ff.; vergl. oben). Daß diese Factoren aber zur Erklärung des ganzen Charakters des Christenthums und seiner ungeheuren Wirkungen keineswegs ausreichen, wird sich uns bei genauerer Untersuchung unten bei Nr. VIII ergeben. Auch sind sie nicht einmal richtig. Denn nicht eine gewisse hellenisch heitere und milde Weltanschauung leuchtet als Grundzug aus seinem Leben und seiner Predigt heraus, sondern „die vollkommene Sammlung für das Eine höchste Ziel, das Durchdrungensein von seinem Offenbarungsberuf" *). — Es kommt also Jesu durchaus keine einzigartige Stellung zu, er bezeichnet als Glied innerhalb der Gattungsentwicklung nur einen Fortschritt in der Erkenntniß des Menschheitsideals. „Jeder sittlich hervorragende Mensch, jeder große Denker — hat geholfen, die Idee menschlicher Vollkommenheit weiterzubilden." Unter diesen Fortbildnern des Menschheitsideals steht Jesus in erster Linie. Er hat Züge in dasselbe eingeführt, die ihm vorher fehlten, oder doch unentwickelt geblieben waren, — die Züge der Duldung, der Milde und Menschenliebe" (S. 625 ff.), während andrerseits sein familienloses Leben, sein „lediglich passives Verhältniß dem Staat gegenüber", seine „sichtbare Abneigung" gegen allen Erwerb, das völlige Außerachtlassen alles dessen, „was Kunst und schönen Lebensgenuß betrifft", Züge sind, die bei Christus unentwickelt blieben und „wesentliche Lücken" bilden **) (S. 626).

Gegen dieses Prinzip einer allgemeinen Menschwerdung Gottes, statt der individuellen, hat schon Ullmann (in der o. a. Schrift) mit Recht geltend gemacht, daß wenn auch die Offenbarung Gottes durch alle Völker und Zeiten hindurchgehe, sie

---

*) Vergl. Weizsäcker „Untersuch. üb. d. evang. Geschichte" S. 437.

**) S. 228 war im Widerspruch hiemit gesagt worden, „Jesus habe sich als den Menschenfreund gegeben, der nichts Menschliches für zu gering, nichts Menschliches sich fremd achtete, harmlose Menschenfreuden nicht verschmähte" u. s. f.

doch nothwendig auf einen Mittel- und Höhepunkt hinstrebe, wie er in Christo hervortrat; daß die Kirche, um ein Organismus zu sein, ein lebendiges Haupt haben müsse; daß ja auch in der Kunst von Zeit zu Zeit hohe Genien erscheinen, in denen sich ihre ganze Kraft und Schönheit verkörpere, ein Homer, Raphael, Mozart u. s. f. Wie hier in der That die Fülle der Idee in Ein Exemplar ausgegossen ist, so auch die Gottheit in Christo.— Und dies wird geradezu nothwendig, weil, wenn Gott die Liebe ist, auch eine vollkommene Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Gottes innerhalb der ihm ebenbildlichen Menschheit stattfinden muß, was nur in dem geschehen kann, der als Abbild und Sohn Gottes zugleich das Haupt der Menschen und ihr Erlöser ist. Nur in einem solchen kann die heilige Liebe Gottes sich Genüge schaffen, nur in ihm kann die Menschheit Gegenstand der vorzeitlichen Erwählung, wie seiner in der Ewigkeit sich vollendenden Selbstmittheilung sein. „Die Idee und Erscheinung des heiligen Gottes- und Menschensohns enthält also gerade das Gegentheil von jener Beraubung der übrigen Menschen (vergl. unten), welche Strauß und Andere darin haben finden wollen. Die ganze Gottesfülle kommt eben nur durch ihn zur Mittheilung an die Andern" *). —

Es zeigt sich hier der Grundfehler der ganzen Straußischen Weltanschauung: sie verkennt die Bedeutung der Persönlichkeit für das geschichtliche Leben. Für die Hegel'sche Philosophie sind ja alle Persönlichkeiten nur Durchgangspunkte der Ideen, nur Masken, durch welche der Allgeist hindurchtönt. So ist auch für Strauß die Menschheit nur eine Masse von unselbständigen Atomen, die zusammen ein gottmenschliches Ganze darstellen, nicht aber ein lebendiger Organismus, der als solcher seinen Mittel- und Höhepunkt, sein Centralorgan hat und haben muß.

Strauß will an die Stelle „des historischen Christus den idealen d. h. das in der menschlichen Vernunft liegende Urbild des Menschen wie er sein soll" setzen (S. 625), — beiläufig ein Beweis, wie wenig es ihm in religiöser Hinsicht um historische Ergebnisse zu thun, wie seine sogenannte historische

*) Vergl. hier den Artikel „Sündlosigkeit Jesu", in Herzog's Realencyclopädie XX. Bd. S. 210.

Kritik nur ein Mittel zur Einführung seines pantheistischen Prinzips ist. Das ist überhaupt die Art aller speculativen Philosophie, die wirkliche Geschichte immer als Nebensache zu behandeln (vergl. S. XIV). — Von einer Person soll also auf eine bloße Idee, von einer greifbaren, anschaulichen historischen Gestalt auf einen Vernunftbegriff „der seligmachende Glaube übertragen" werden. Da haben Sie denselben Grundirrthum, den wir früher am Pantheismus tadelten, als ob eine abstracte Idee, wenn sie nicht in einer Persönlichkeit urbildlich verwirklicht ist, von selbst die Herzen ergreifen, als ob ein bloßes Princip oder auch das Sittengesetz, wenn nicht Personen als Träger desselben mit gewisser Machtvollkommenheit dahinter stehen, von selbst sich gehörigen Respect verschaffen, sich verwirklichen könnte (vergl. oben S. 116; 198 ff.)! Das sind leere Träume, welche die Cultur- und Religionsgeschichte aller Völker, besonders aber der christlichen, auf Schritt und Tritt Lügen straft. Der sittliche Proceß in der Menschheit ist ja doch gewiß wesentlich persönbildend und daher auch wesentlich von der persönlichen Einwirkung sittlich hervorragender Individuen abhängig. Soll die unabweisliche Forderung einer Verwirklichung des sittlich Guten in der sündigen Welt nicht geradezu fallen gelassen werden, so kann sie „nur von einem Individuum ausgehen, in welchem das Gute selbst menschliche Person geworden ist." Die Gotteskindschaft kann nur von dem eingebornen Gottessohne ausgegangen sein und fortwährend ausgehen! —

Und wenn Strauß im Zusammenhang damit von „Fortbildung der Christusreligion zur Humanitätsreligion" spricht, so haben wir längst gesehen, daß der einzig feste, sichere Träger und die einzig unerschöpfliche Quelle aller wahren Bildung und Humanität nur Christus und das Evangelium ist und nichts sonst, auch nicht das Hellenenthum, daß eine Vervollkommnung der Religion über Christus hinaus schlechthin unmöglich, und das Losreißen der Humanitätsidee von jener sie tragenden Wurzel nicht ein Fortschritt, sondern — trotz alles äußern Bildungsfirnisses — der sicherste Rückschritt in die Barbarei, in das greisenhafte Stadium der absoluten Herrschaft des Zwecks, der vollendetsten Subjectivität und Selbstsucht ist (vergl. oben S. 55 ff.; 119 ff.)! — Nicht Einer der Fortbildner des Menschheitsideals ist Christus neben Andern — denn welch

eine geistig-sittliche Kluft bleibt noch zwischen ihm und einem Sokrates, Moses u. s. f. — sondern dieses Ideal selbst; warum anders sind die Jahrhunderte in staunender Verehrung stehen geblieben vor dieser geistig-sittlichen Hoheit und fleckenlosen Schönheit als vor einer unerschöpflichen Wahrheits- und Heiligungsquelle (s. oben S. 117 ff.)? Nur der kann in diesem Bild „wesentliche Lücken" entdecken, der ihn von vorne herein als bloßen Menschen und nicht als göttlichen Erlöser, und daher auch seine Lebensaufgabe, seine ganze Stellung zu den menschlichen Verhältnissen, ja schon seinen Charakter schief auffaßt.

Während die h. Schrift die ganze Menschheit Christo unterordnet, ordnet Strauß umgekehrt Christum der Menschheit unter (vergl. auch S. 207). Ihr ganzer Leib ist nach der Schrift „unter Ein Haupt verfaßt" (Eph. 1, 10. 22; Kol. 2, 10); nach Strauß war und ist und bleibt ihr Körper kopflos, und über dem unglücklichen Rumpf schwebt nur in ewiger Ferne ein unbestimmtes Ideal! Wie damit das Untere zu oberst gekehrt, wie überhaupt durch den Versuch, das Wesen Christi und des Christenthums aus bloß natürlichen, jüdisch-helleniſchen Quellen abzuleiten, die ganze Geschichte auf den Kopf gestellt wird, werde ich Ihnen im letzten Vortrag darlegen.

Weil nun dieser Grundanschauung von Christus die ganze Darstellung der Schrift zuwider ist, die Christum nicht als den Zusammenfasser der ohnehin in jener Zeit liegenden Ideen, als den fast zufälligen Veranlasser, sondern als den schöpferischen Mittelpunkt des Christenthums erscheinen läßt, so muß ihr Christusbild ganz unklar und ungenügend sein. Daher die eigenthümliche Klage von Strauß, „über wenige große Männer der Geschichte seien wir so ungenügend wie über Jesus unterrichtet; die um 400 Jahre ältere Gestalt des Sokrates sei uns ohne alle Vergleichung deutlicher" (S. 621). Wäre das nicht merkwürdig? „Keiner hat je auf die Menschen einen solchen Eindruck gemacht, Keiner solche Spuren seiner Wirksamkeit hinterlassen wie Er — und von Keinem soll man so wenig wissen als von ihm; und er gehört doch nicht den grauen Tage der Vorzeit, sondern der hellen Zeit der Geschichte an!" (Luthardt a. a. O.) Für Strauß ist eben nur das bloß Menschliche deutlich, d. h. das Unvollkommene. Weil dies doch auch an Sokrates hervortritt, so muß er klar

ſein, und weil bei Chriſtus nicht, ſo ſoll ſeine Geſtalt ganz undeutlich ſein!

Das wird ſie freilich, wenn man ſo viele hiſtoriſche Schwierigkeiten ſchafft und in die Berichte hineinträgt, wie Strauß es thut, ähnlich wie Schenkel. Jeſus that nach Strauß keine Wunder. Wie konnte aber da die Meinung von ſeiner Meſſianität aufkommen? Wir erhalten zur Antwort: man hat ihm als einem Propheten Wunderkräfte zugetraut und natürliche Heilungen oder Linderungen mancher Leiden zu Wundern geſteigert (ſ. oben). Sollte aber das zur Erzeugung jenes Glaubens hinreichend geweſen ſein? Man erwartete vom Meſſias die abenteuerlichſten Dinge, Werke zum Mindeſten wie die eines Moſe, ja Zeichen ganz neuer Art „vom Himmel her“; warum hat man ihm nicht lieber ſolche meſſianiſche Zeichen angedichtet? Ja wie kommt es, daß Jeſus dergleichen Zeichen, die man von ihm forderte als Probe ſeiner Meſſianität, immer abweist („die böſe und ehebrecheriſche Art ſuchet ein Zeichen“ Matth. 16, 1 ff.; Marc. 8, 11 ff.; Luk. 11, 16; Joh. 6, 30 ff.); daß er in geräuſchloſer Stille Zeichen von ganz anderem Charakter, Wunder von einem viel beſcheideneren Maß verrichtet*) (vergl. oben), und dennoch jener Glaube entſtehen konnte? Wie kommt es, daß er auch ſonſt die fleiſchlich irdiſchen Erwartungen von einem meſſianiſchen Königreich bekämpft, Juden und Jünger mit ihren Hoffnungen vor den Kopf ſtößt, wenn er erklärt, „das Reich Gottes komme nicht mit äußerlichen Gebärden, ſondern ſei inwendig in uns“, und dennoch jene Meinung aufkommt?

Da ſind ferner nach Strauß aus den prophetiſchen Weiſſagungen einige landesübliche Benennungen des Meſſias als „Sohn David's“ und „Sohn Gottes“ im Umlauf. Aber Jeſus gebraucht jenen erſten Ausdruck niemals ſelbſt von ſich, den zweiten höchſt ſelten und nicht ohne Beſchränkung (S. 224—225), und bezeichnet ſich ſtatt desſelben viel lieber mit dem demüthigen Aus-

*) Nach neueren Forſchungen bildeten Wunder nach Art der des Moſe den Inhalt der von Strauß nur oberflächlich unterſuchten Erwartungen jener Zeit. Wie ſehr mußten dann die Wunder Chriſti hinter dieſen Erwartungen zurückbleiben! Man ſehe z. B. das Mißverhältniß der Brodvermehrung zum moſaiſchen Himmelsbrod Joh. 6, 30 ff.

druck „Menschensohn". — Wird es uns da nicht immer unbegreiflicher, woher der Glaube an seine Messianität entstehen konnte, wenn nicht auch jene größeren Zeichen (Speisungswunder, Todtenerweckungen u. s. f.) in Wahrheit stattfanden, die Strauß als Mythen verwirft? — Diese sind, sagt man uns, erst nach Christi Tod nach und nach erfunden worden, und da erst fing der Glaube an seine Messianität an in weiteren Kreisen sich zu verbreiten. Wie entstund er aber in den Jüngern? That Jesus keine Wunder, und hatte er doch eine „sichtliche Freude", als wenigstens in Petrus und seinen vertrautesten Jüngern der Glaube an seine Messianität aufkeimte, warum hat Christus dann nicht ehrlich seinen Jüngern die Meinung benommen, daß der Messias Wunder thun müsse? Oder wenn er dies that, warum fielen dann die Jünger nach seinem Tod so bald wieder in den Wunderwahn zurück, daß sie im Widerspruch mit ihrer Erfahrung das Leben ihres Meisters mit einem solchen wunderbaren Mythenkranz umwoben? Oder mußten sie es etwa thun, um ihrer Sache beim Volk leichteren Eingang zu verschaffen, warum haben sie dann, fragen wir wieder, nicht lieber jene vom Messias erwarteten Wunder, die den schwärmerischen Hoffnungen jener Zeit entsprechenden Werke und Worte ihrem Meister angedichtet, durch die auch die Masse der Ungläubigen von seiner Messianität hätte überzeugt werden können? — Nach allen Seiten hin verwickelt uns die Mythenhypothese hier in Räthsel!

Es ist klar, Christus muß zur Mythenbildung irgendwie den Anstoß gegeben haben. Nun haben Sie oben gehört, wie wenig vom geschichtlichen Christus nach Ablösung aller Mythen noch übrig bleibt. Da entsteht die Frage: wie ist's möglich, daß die persönliche Erscheinung des einfachen galiläischen Rabbi und Sittenpredigers noch groß genug war zu einem solchen Anstoß? Wie das vom Leben Jesu noch übrigbleibende dürftige Gerippe mit einem solchen Reichthum von Mythen bekleidet werden, wie Jesus vollends im Widerspruch mit der allgemeinen Voraussetzung vom wunderthätigen Charakter des Messias ohne Wunder sich als Messias geltend machen konnte, das bleibt das größte Räthsel! —*)

*) Ebenso sagt auch Schelling: „Was die Hypothese mythischer Ver-

Die höhere Anschauung von Jesu als dem menschgewordenen Gottessohn, dem fleischgewordenen ewigen Wort Gottes, diese letzte und jüngste „Schichte im Proceß der Vergottung Jesu", die wir im Johannesevangelium ausgeprägt finden, soll sich nach Strauß größtentheils erst im zweiten Jahrhundert ausgebildet haben. Schlagen wir aber die Offenbarung auf, deren Abfassung durch Johannes Strauß zugibt, so zeigt sich auch hier schon die Bezeichnung Jesu als „Wort Gottes" (19, 13), so ist er auch hier schon „das A und das O, der Herr, der da ist und der da war und der da kommt, der Allmächtige" (1, 8). Läßt sich überhaupt eine höhere Anschauung von Jesu denken als die Schilderung seiner göttlichen Herrscher- und Richtermajestät in der Offenbarung vom ersten Kapitel an? — Fragen wir die auch von Strauß als ächt anerkannten Briefe Pauli nach ihrer Anschauung von Christus, so ist er auch hier schon „der Herr der Herrlichkeit" (1 Kor. 2, 8), „der Herr vom Himmel" (1 Kor. 15, 47), „durch welchen alle Dinge geschaffen sind" (1 Kor. 8, 6), das schon vor seiner Menschwerdung existirende (1 Kor. 10, 4) „Ebenbild Gottes" (2 Kor. 4, 4) u. dergl. — Die höhere Anschauung von Christus datirt also aus dem ersten Jahrhundert, aus dem Kreis der Apostel. Wie kamen denn nun diese zu einer solchen Anschauung, wenn Christus bloßer Mensch war?

Noch mehr. Jene höhere Anschauung findet sich schon in dem Selbstzeugniß Christi von seiner Person. Es hilft

---

herrlichung des Lebens Jesu betrifft, so wird wohl Jeder zugeben, daß durch Sagen oder Mythen nur ein Leben verherrlicht wird, das, zuvor durch Thaten oder wie immer ausgezeichnet, ohnedieß schon in eine höhere Region gerückt war. Nun fragt sich, wodurch der jüdische Landesrabbiner Jesus gerade zum Gegenstand einer solchen Verherrlichung geworden? Durch seine Lehre? Aber wie diese von den Juden aufgenommen worden, zeigen die Steine, die sie aufhoben. Wo liegt also die Voraussetzung, welche eine so außerordentliche Verherrlichung glaubhaft zu machen vermag? Nur wenn man annimmt, Jesus habe für das gegolten, wofür wir ihn erkannt haben, ließe sich denken, daß in Folge dieser Ansicht auch manche „Mythen" entstanden seien. Aber eben diese Annahme würde nöthigen, die ganze Hoheit Christi auch unabhängig von diesen Evangelien schon vorauszusetzen. — Nicht die Evangelien sind nothwendig, um die Hoheit Christi zu erkennen, sondern umgekehrt, die Hoheit Christi ist nothwendig, um diese Erzählungen, um die Evangelien zu begreifen". — Philos. der Offenb. S. B. II. Abth. IV. Bd. S. 233.

da Strauß nicht viel, zwischen den Reden Christi bei Johannes und denen in den drei ersten Evangelien eine Kluft zu ziehen. Man mag aus Christi Reden kritisch ausscheiden was und wie man will, immer werden sich in dem übrig gelassenen Kern auch in den drei ersten Evangelien noch Aussprüche finden, wonach Christus in einem ganz einzigen Sinn des Wortes Gott seinen Vater nannte, sich als größer denn den Tempel, als mehr denn Jonas und Salomo, als Herrn des Sabbaths, als Herrn der Engel darstellt, sich zum Mittler und Spender der Sündenvergebung macht, sein eigenes Bewußtsein von unsrem Sündenbewußtsein schlechthin unterscheidet, sein Wort und seine Person mit höchster, ewig giltiger Autorität in den Mittelpunkt unsres sittlich religiösen Bewußtseins stellt, das Weltgericht und den Weltabschluß an sich und seine Wiederkunft in himmlischer Herrlichkeit knüpft (S. die Belege oben S. 261—263).*) Ich frage: deuten solche schlechthin nicht wegzubringende Aussagen Jesu nicht auf eine in seinem eigenen Selbstbewußtsein wurzelnde höhere Anschauung von seiner Person? Da reicht man nimmermehr aus mit allgemeinen Redensarten, wie der, daß er nur „im Sinn eines geläuterten Messiasbegriffs" sich Gottes Sohn u. s. f. genannt habe. Nein, das sind — mit Keim zu reden — „überwältigende Namen und Titel, vor denen alle menschlichen Kategorien lautlos verstummen müssen" (s. oben). Woher nahm denn nun Jesus die Berechtigung zu dieser Anschauung von sich, wenn er nicht in Wahrheit der Sohn Gottes war? Lassen wir dieses Selbstzeugniß Christi von sich gelten, so steht seine Person so hoch über der übrigen Menschheit und Welt, daß auch seine Werke nach dem Maß des natürlich Menschlichen und Kreatürlichen nicht mehr zu messen sind. Läßt man es aber nicht als wahr, als berechtigt gelten, so ist der Vorwurf der Schwärmerei und Selbstüberhebung von Jesu nicht wegzubringen, und dann erkläre man uns, wie dieser zusammenbestehen soll mit dem

*) Bei der Stelle Matth. 11, 27: „alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater, und Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater" u. s. f. gesteht auch Strauß, der so Redende setze sich in ein ganz eigenthümliches Verhältniß zu Gott, und es sei „dies dasselbe wie wenn der johanneische Jesus zum Vater sagt: alles das Meine ist dein 17, 6. 10" u. s. f.

Licht der Wahrheit und sittlichen Hoheit, das sonst so fleckenlos aus Christi Thun und Reden hervorleuchtet, zusammenbestehen mit den welterlösenden, die Menschheit sittlich erneuernden Wirkungen, die von ihm ausgingen!

In der That sieht sich Strauß genöthigt, Christo jenen Vorwurf zu machen. Er rüttelt mit Macht an der Sündlosigkeit Jesu, was ja bei der Voraussetzung, daß er bloßer Mensch, also unvollkommen war, nicht anders sein kann. Und dies ist das Schlimmste und für seine ganze Theorie Verhängnißvollste. „Die Vorstellung von der Sündlosigkeit Jesu ist für jede geschichtliche (sollte heißen: die Gottessohnschaft leugnende) Betrachtung tödtlich, da selbst der beste Mensch sich doch immer mancher Fehler anzuklagen hat" (S. 195). — „Die Menschheit ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt"! — Aber wer, der noch ein Auge für das furchtbare Sündenverderben in der Welt hat, kann von einer „unsündlichen Menschheit" reden?! So stellt freilich die pantheistische Grundanschauung Alles auf den Kopf. Seither galt die Menschheit als verdorben und Christus als sündlos, jetzt soll jene sündlos, und dieser, weil er bloßes Individuum ist, verunreinigt oder doch unvollkommen sein! Und doch wird eben hiemit der Menschheit ein schlechter Dienst geleistet. Denn ist für Strauß ein sündloser Mensch ein unmöglicher Mensch, so gehört für ihn Sündhaftigkeit, sittliche Schwäche und Unvollkommenheit zur Idee des Menschen als Individuums. Und damit wird diese herabgewürdigt und zwar von Einem, der sonst das Menschheitsideal am Reinsten fassen will. Man sehe doch: die Leugnung der Sündlosigkeit Christi ist immer auch eine Erniedrigung des Menschengeschlechts, weil sie auf einer zu niedrigen Idee des Menschen beruht!

Freilich kann sich auch Strauß nicht verbergen, daß im Unterschied von „jenen erst durch Kampf und gewaltsamen Durchbruch geläuterten Naturen, wie der eines Paulus, Augustin, Luther, denen die Narben davon für alle Zeiten blieben", die Natur Christi eine ungebrochene, sich harmonisch aus sich selbst entfaltende, daß seine „innere Entwicklung eine ohne gewaltsame Krisen vor sich gehende" war (S. 208), womit genau betrachtet die Sündlosigkeit zugegeben ist; denn „auf dem Boden des alten Testa-

ments, dessen spezifischer Inhalt — die Erkenntniß der Heiligkeit Gottes und der Sünde des Menschen ist, konnte eine ungebrochene harmonische Natur nur dann erwachsen, wenn der Bruch des heiligen Gotteswillens, wenn der Mißklang der Sündhaftigkeit in der That ihr fremd war"*). Allein Strauß will — was einen innern Widerspruch in sich schließt — diese Ungebrochenheit nur so verstanden wissen, daß „einzelne Schwankungen und Fehler, die Nothwendigkeit eines fortgehenden ernsten Bemühens der Selbstüberwindung nicht ausgeschlossen ist" (a. a. O.).

Und diese Fehler sollen sich in der That bei Jesus gezeigt haben gegen das Ende seines Lebens. Da brechen ja in seinen Reden und Werken seine Gottestiefen immer voller auf. Desto mehr Hebel muß die wunderscheue Kritik ansetzen, um sie wegzuräumen; und wo sie alle nicht mehr verfangen wollen, da heftet man einen sittlichen Makel an den einzig Sündlosen. Helfe, was helfen mag! Seine Göttlichkeit darf eben schlechterdings nicht aufkommen! — Zwar das frivole Urtheil von Strauß über das Gebet Christi am Grab des Lazarus, „der Christus des vierten Evangeliums erscheine in diesem Beten aus Anbequemung („um des Volkes willen") als ein Schauspieler, und in seinem Geständniß, daß sein Beten nur Anbequemung sei, noch dazu als ein ungeschickter" (S. 476), könnte man noch damit entschuldigen, daß ja der johanneische Christus nur ein erdichteter und diese ganze Geschichte nur „ein unhistorisches Gebilde der urchristlichen Phantasie" sein soll. Dagegen lassen die Bemerkungen von Strauß über die Reden Jesu von seiner Wiederkunft (z. B. Matth. 25, 31 ff.) keinen Zweifel mehr übrig. „Hier stehen wir einem entscheidenden Punkte gegenüber. — Für uns ist Jesus entweder gar nicht, oder nur als Mensch vorhanden. Einem Menschen kann dergleichen, wie er hier von sich vorhergesagt hat, nicht zukommen. Hat er es gleichwohl von sich vorhergesagt und selbst erwartet, so ist er für uns ein Schwärmer; wie er, wenn er es ohne eigene Ueberzeugung von sich ausgesagt hätte, ein Prahler und Betrüger wäre" (S. 236). Er entscheidet sich dann dafür, daß Jesus ein Schwärmer war. „Was uns Anstoß gibt, ist in allen diesen Reden nur der Eine Punkt, daß Jesus jene wunderbare Veränderung, den Eintritt des idealen Vergeltungs-

*) Beyschlag a. a. O. S. 47.

zustandes an seine eigene Person geknüpft, daß er sich selbst als denjenigen angegeben haben soll, der mit den Wolken des Himmels im Geleite von Engeln kommen werde, um die Todten zu erwecken und Gericht zu halten. Wer dergleichen von sich und für sich erwartet, der will uns nicht allein als Schwärmer erscheinen, sondern wir sehen auch eine unerlaubte Selbstüberhebung darin, wenn ein Mensch sich einfallen läßt, sich so von allen übrigen auszunehmen, daß er sich ihnen als künftigen Richter gegenüber stellt; wobei Jesus insbesondere ganz vergessen haben müßte, wie er einst das Prädikat gut als ein Gott allein zukommendes abgelehnt hatte" *) (S. 242).

Also in solchen Reden wenigstens haben wir Schwärmerei und Selbstüberhebung, geistigen und sittlichen Irrthum vor uns. Wo bleibt dann die „schöne Natur" mit der heitern hellenischen Klarheit des Geistes, von der Strauß früher geredet? Hier bricht Strauß ab, als ahnte er, daß die ganze Achillesferse seiner Geschichtsconstruction hier am Greifbarsten zu Tage tritt. Jene Worte hat Jesus gesprochen **). Keine Kritik vermag das große göttliche Bewußtsein der Absolutheit, das in dieser Weltrichterrolle ausgesprochen liegt, aus unsern Evangelien zu entfernen. Auch Strauß erkennt diese Reden als geschichtlich an. Und sie sind in der That „ein entscheidender Punkt." An keinem Punkt seines „Lebens Jesu" windet er sich wie an diesem, an keinem kann er die Verlegenheit der „Kritik" weniger verbergen. Denn: entweder sprach Christus so mit Unrecht, in Schwärmerei und Selbstüberhebung, dann bringe man dies in Uebereinstimmung mit seiner sonstigen sittlichen Hoheit, dann mache man es begreiflich, wie von diesem hochmüthigen Schwärmer die Religion der Demuth und Liebe, von diesem doch auch selbst der Sünde und dem Irrthum seinen Tribut zahlenden Religions-

*) Vergl. hier und zum Folgenden auch Beyschlag a. a. O. S. 54, der ganz richtig bemerkt, mit letzterem Zusatz „strafe Strauß nur seinen eigenen mit jenem Ausspruch Marc. 10, 18 (s. o. S. 431 Anm.) getriebenen Mißbrauch. Hätte denn nicht die einfachste hermeneutische Regel ihn verpflichtet, dies in seiner Art ganz einsam dastehende Wort so zu fassen, daß es mit so vielen und unbezweifelbaren andern Aussprüchen Jesu keinen Widerspruch bildete?"

**) Auch Zeller (a. a. O.) gibt zu, daß die Reden Jesu von seiner Wiederkunft in der Herrlichkeit des Vaters ihrem Grundgedanken nach von Jesu selbst stammen.

stifter die Ueberwindung der Sünde und des Irrthums, das Reich der Wahrheit mit seinen welterneuernden Wirkungen ausgehen konnte! Oder aber er sprach jene Worte mit Recht, in voller nüchterner Klarheit und Wahrheit, und dann — war er mehr als bloßer Mensch! — Sehen Sie hier: wenn auch alle Thaten und Werke Jesu als mythisch dahin sänken, so bleiben immer noch die Reden Jesu von sich selbst als unumstößlicher Beweis seiner Messianität und Gottessohnschaft, so bleibt sein Selbstbewußtsein und die daraus hervorgehenden Anschauungen von seiner Person und Würde als etwas mit menschlichem Maß schlechthin nicht mehr zu Messendes. Dieser stehen bleibende Fels wird für unsern Kritiker zum Fels des Aergernisses, an dem seine ganze Theorie in Stücke geht! Daß Jesus Christus es wagt, die ganze Weltentwicklung an seine Person zu knüpfen, daß er sich schlechthin über alle stellt und Alle, auch Herrn Dr. Strauß, vor seinen Richterthron fordert, das ärgert ihn*), und lieber greift er dem, der also redet, nach der Krone seiner Sündlosigkeit und Irrthumslosigkeit, um sie in den Staub zu zerren, als daß er sich beugt vor einer schlechthin vollkommenen einzigartigen Größe und das Stückwerk seines Wissens und Forschens vor diesem heiligen Geheimniß einsehen lernt. Es ist das Alte: „wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche“ (Luk. 19, 14; Ps. 2, 2 ff.). Und daraus entstehen dann Fehler, die mit bloßer Logik nicht mehr zu verbessern, Standpunkte, die für ihre Verfechter auch mit den besten Vernunftgründen nicht mehr zu widerlegen sind.

Die optische Täuschung des Mythicismus besteht hiebei darin, daß, weil in der Gemeinde nur allmälig die höhere Erkenntniß Christi aufstieg, dieses Höhere nun von der Gemeinde selbst aus ihrer Phantasie hinzu gethan worden sein soll, wobei man aber gar nicht begreift, wie sie auf diesen Gedanken gekommen sein könnte. Von dem Engelsgesang in der h. Christnacht bis zum „Simon Johanna, hast du mich lieb“ des Auferstandenen enthält

*) Daß wir hiemit nicht zu viel sagen, zeigt ein Fortbildner der Mythenhypothese, Bruno Bauer, der sich sogar „verletzt, beleidigt und empört“ findet durch die hervorragende Würde Jesu, „daß Einer der Bosheit und Dummheit der Uebrigen immer gegenüber gestellt wird“!! (Kritik der evang. Gesch., Vorwort).

die evangelische Geschichte eine Bilderreihe von einer Schönheit und Erhabenheit, der ein himmlischer Duft noch so frisch anzufühlen ist, daß darin eine Menge Züge als schlechthin unerfindbar erkannt werden müssen. Freilich liegt eine Poesie darin, aber nicht die der willkürlichen Erfindung, sondern die des heiligen göttlich veranstalteten Geschehens. Oder warum soll bloß die Sage Schönes dichten, und nicht auch die Geschichte, zumal die heilige Geschichte d. h. der Finger Gottes in den Lauf der Dinge eine objektive Aesthetik des Geschehens hineinlegen können, großartiger als Alles, was menschliche Phantasie erfinden kann? Statt zu sagen, es sei etwas zu schön, um wahr sein zu können, muß Jeder, der noch etwas mehr als die gewöhnliche Alltäglichkeit glaubt, hier umgekehrt sagen, dieses Blatt menschlicher Geschichte sei zu schön, um bloß erdichtet zu sein, sei so schön, daß es eben deßhalb auch wahr sein müsse. Es gibt eine Schönheit der Dichtung, durch welche diese unmittelbar Eins ist mit dem Factum, auf die das Wort Goethe's sich anwenden läßt:

„Das Unzulängliche,
Hier wird's Ereigniß",

und eben diese Art spricht uns an aus den Evangelien, vor Allem aus dem Christusbild, das sie uns zeichnen.

Nur wenn Christus der wirklich war, als den man ihn anschaute, dann ist das Räthsel des urchristlichen Glaubens, der christlichen Kirche, der welterneuernden Folgen ihrer Gründung und Ausbreitung gelöst. Er konnte als Gottmensch im Glauben der Gemeinde von Anfang an nur leben, weil er es war! Wie anders wäre es möglich gewesen, daß so viele Juden einen schmählich Gekreuzigten (man denke doch an das Aergerniß, das ein gekreuzigter Messias für die Israeliten sein mußte!), und daß die Heiden einen gekreuzigten Juden als Gottessohn anerkannten! Wie wäre es denkbar, daß auf diesem Aergerniß und auf einem Glauben, der im Wesentlichen nur einen Phantasie-, einen Sagengrund, aber keinen Geschichtsgrund gehabt hätte, eine Gemeinde sich bildete, die solche Lebens- und Ausbreitungsfähigkeit hatte, wenn Jesus nicht in Wahrheit der auferstandene Gottessohn gewesen wäre? Woher käme denn die Gemeinde, die doch nur durch ihren Glauben an Christus als den eingebornen Sohn Gottes eine christliche Gemeinde ist, wenn nicht

Christus als solcher sie gebildet hat? Die Mythe bildet nicht, schafft nicht, sie ist selbst nur ein Produkt, ein Spiegelbild des Volksgeistes und zwar in der Vorzeit der Geschichte; sie kann die christliche Kirche nicht erzeugt, nicht einmal neben andern Factoren mit erzeugt haben. Die Gründung der Kirche, diese immense That erfordert einen persönlichen Willen, eine schöpferische Kraft von höchster Energie, nicht leere Phantasiegebilde. Und wo anders finden wir diese Kraft, was anders reicht hier als Erklärungsgrund zu, als die göttliche Macht des Gekreuzigten und Auferstandenen?

In der That, die ganze ungeheure Umwälzung der Welt durch das Christenthum, der todesfreudige Heldenmuth seiner Bekenner, die Reinheit der urchristlichen Gemeinde, die als ganz Neues mitten zwischen einem grundverdorbenen Judenthum und einem lasterhaften Heidenthum entsteht, wächst, sich behauptet und endlich die Welt erobert, daraus erklären zu wollen, daß ein Jude zur Ueberzeugung gelangte, er sei der Messias, und daß dessen Jünger in träumender Phantasie ihm allerhand Wunderbares andichteten, das ergäbe ein so ungeheures Mißverhältniß zwischen Ursache und Wirkung, daß wir darin das allerunbegreiflichste Wunder, ja eine bare geschichtliche Unmöglichkeit erkennen müßten! —

Es geht Strauß wie allen Wunderscheuen: indem sie die Wunder leugnen, müssen sie ein noch viel größeres Räthsel an deren Stelle setzen, und können doch schließlich die wirkliche Geschichte nicht erklären. Da steht Christus mit dem einzigartigen Bewußtsein seiner Gottessohnschaft, seines Erlöserberufs, seiner Weltherrschaft! Da ist als unbestreitbares Factum die Kirche und das Christenthum mit seinen weltgeschichtlichen Wirkungen! Das Alles kann Strauß nicht erklären*), wenn er diese unleugbar die Welt sittlich erneuernden und erlösenden Wirkungen zurückzuführen sich genöthigt sieht auf Einen, der nicht einmal selbst ganz sündlos und irrthumslos war, und auf die dichtende, ja oft betrügende Phantasie seiner ersten Anhänger! — Sehen Sie hier den gewaltigen Rest, den auch Strauß nicht wegzu-

*) Vergl. hier auch Dorner, Geschichte der protest. Theologie S. 838.

bringen im Stande ist, und an dem seine ganze Hypothese sich als unzureichend und verfehlt erweist!

Sie paßt nicht in diese ganze helle geschichtliche und nicht vorgeschichtliche dunkle Zeit; sie paßt nicht zum ganzen inneren, heilige Wahrheit athmenden Geist der Evangelien, ja nicht einmal zu ihrer einfachen, klaren, nüchternen und bestimmten Darstellungsweise; sie paßt nicht zur persönlichen Größe, nicht zur sittlichen Vollkommenheit, nicht zum Selbstbewußtsein und Selbstzeugniß Christi, bei dem ein menschlicher Maßstab sich stets als unzureichend zeigt; sie paßt weder zu den geistgesalbten, gewissenhaften, ehrlichen Kreisen der urchristlichen Kirche, noch zum Verhalten der keine Einsprache erhebenden Gegner; sie paßt nicht zu den ungeheuren und überall segensreichen, sittlichen Wirkungen des Evangeliums, die weder von schönen unbewußten Phantasien noch von absichtlichen Täuschungen ausgegangen sein können; sie paßt endlich — sagen wir's nur getrost — auch nicht zur heutigen Gegenwart, in der der Christus der Evangelien immer noch als lebendige Kraft und Wahrheit und nicht als Sage an viel tausend Herzen und Gewissen thatsächlich sich erweist! —

Es kommt Alles auf das Dilemma hinaus: war Christus Kirche bildend, oder die Kirche Christus dichtend? Für die erstere Annahme spricht die Analogie aller Geschichte, die letztere haben wir oben gesehen, ist abnorm und unbegreiflich. Der straußische Christus soll zuerst auf ganz natürliche Weise diese wunderbare Gemeinde in's Dasein gerufen haben, um dann hinterher wieder von ihr als Gebilde ihres Bewußtseins ausgeboren zu werden. Ist das nicht ein Seitenstück zu Münchhausens Reise aus dem Mond, da das Seil zuerst an's Beil, und dann das Beil wieder an's Seil geknüpft wird? Oder sagen wir lieber: ist's nicht wieder das alte Spiel, das Hegel mit uns treiben wollte, wenn die Welt durch die absolute Idee gesetzt, und doch diese erst in der Welt verwirklicht sein soll (s. oben S. 181)? — Kein Wunder, daß dann in gerechter Nemesis Bruno Bauer (nicht zu verwechseln mit Dr. Ferd. Christ. v. Baur) die Straußische Hypothese auf die Spitze trieb und sagte: du leitest Alles aus der schon vorhandenen Messiasidee ab, aber Freund, daß diese da war, das ist auch eine Mythe; weder Christus hat die Kirche erzeugt, noch jene ihn, sondern: die Kirche hat sich

selbst erzeugt!! Mit diesem baren Unsinn, da alles am Ende da ist, ehe es ist, und alles geschichtlich Werdende in den Schlund einer ewigen Bewegung von Nichts zu Nichts gezogen wird, muß ich Sie verschonen!

Simplex veri sigillum, Einfachheit ist das Siegel der Wahrheit! Dieser weise Wahlspruch eines Arztes ist vollgiltig auch in Sachen der Geschichte und des Glaubens. Stellen Sie, verehrte Zuhörer, neben diese so künstlich ersonnene, so mühsam und gewaltsam durchgeführte mythische Ansicht vom Leben Jesu die so ganz einfache, kunstlose Darstellung der Evangelien. Können Sie da noch zweifeln, auf welcher Seite das Gepräge der Wahrheit? — —

4. Das Leben Jesu von Renan.

Wenn wir nun noch vom deutschen zum französischen Strauß weitergehen, so können wir uns nach obigen Auseinandersetzungen mit der mythischen Ansicht auch über Ernst Renan's »Vie de Jésus« 1863 (wir citiren aus den frühesten Auflagen) kürzer fassen. Sein Standpunkt ist im Wesentlichen derselbe, und scheitert daher auch an denselben Klippen.

Goethe sagt einmal: „ein Buch, das uns Jesum als Mensch erklären würde, verklärt durch den reinen göttlichen Reiz, der ihn umgab, würde einen ungeheuren Einfluß auf das Christenthum haben". — Gäbe uns der Erfolg einer Schrift stets den Maßstab für deren innern Werth, so könnte man glauben, Renan sei die Lösung jenes Problems gelungen, und Goethe's Prophezeiung sei durch ihn eingetroffen, obschon freilich, wie wir gleich sehen werden, von dem „reinen göttlichen Reiz" in seinem Jesusbild nicht mehr viel übrig bleibt. Wir haben aber allen Grund zur Annahme, daß der Grund des beispiellosen Erfolgs dieser Schrift, die sich schnell in Hunderttausenden von Exemplaren besonders in der katholischen Welt (Frankreich und Italien) verbreitete, zunächst in dem Zauber ihrer Form zu suchen ist.

In Renan hat sich der Geist des modernen französischen Unglaubens verkörpert. Da ist er vor uns mit aller seiner verführerischen Eleganz, seiner leicht hinschwebenden Grazie, seiner blendenden, in kurzen Sentenzen viel sagen und geistreich sein

wollenden, dabei angenehm unterhaltenden Darstellungsgabe, wie sie von Alters her besonders in der feineren Welt Europa's so beliebt ist; aber ebenso auch mit seiner grenzenlosen, uns Deutschen fast unbegreiflichen Willkür, seiner ganzen nur auf Effekt, auf den Zeitgeschmack berechneten, die schwierigsten Probleme mit einer graziösen Wendung überhüpfenden Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit, mit seinem völligen Mangel an ernsterem sittlichen Bewußtsein, an ächt wissenschaftlichem Sinn, an gründlicher und gewissenhafter historischer Forschung, ja mit der für nur zu Viele piquanten Dreistigkeit, die sich nicht scheut, die ehrwürdigste Gestalt der Geschichte im Gewand eines modernen französischen Socialdemokraten erscheinen zu lassen, und das heiligste Leben zu einem — Roman zu machen!

Das Buch, das den ersten Theil eines umfassenderen Werkes »Histoire des origines du Christianisme« bildet (von dem seither noch der völlig mißrathene zweite Theil „die Apostel" und neuestens der dritte „St. Paulus" erschienen), entstand auf einer Reise nach Phönizien und dem h. Land. „Den Entwurf habe ich, eilfertig genug, mit fünf oder sechs Büchern um mich, in einer maronitischen Hütte niedergeschrieben". — „Die überraschende Uebereinstimmung zwischen den Schilderungen des Schrifttextes und den vor mir liegenden Oertlichkeiten, die wunderbare Harmonie des evangelischen Ideals mit der Landschaft, welche ihm zum Rahmen diente, waren für mich wie eine Offenbarung. Ich hatte gleichsam ein fünftes Evangelium vor mir, verstümmelt und zerrissen, aber noch lesbar; und von Stund an sah ich, geführt von den Berichten eines Matthäus und Marcus, statt jenes abstracten Wesens, dessen Existenz ganz in Abrede zu stellen man sich stark versucht fühlen muß, eine ächt menschliche, wunderbar schöne menschliche Gestalt voll Leben und Bewegung vor mir" (s. Einleitung). — „Ich fixirte mittelst flüchtig skizzirender Striche das Bild, das meinem Geiste erschienen war, und was daraus entstand, ist diese Geschichte".

Daraus erklärt sich uns der ganze Charakter des Buchs. Auf dem trefflich skizzirten landschaftlichen Hintergrund zeichnet uns Renan das Bild Jesu nicht in philosophischen Abstractionen, sondern mit den frischen Farben des Lebens, nicht verschwimmend in mythischen Nebeln, sondern mit scharf bestimmten Zügen. Da ist nicht eine unter der monotonen Arbeit des kritischen Sezirmessers immer mehr zusammenschrumpfende Gestalt, deren schließ-

liche Magerkeit Strauß zur Klage nöthigt, wir seien über wenige große Männer so ungenügend unterrichtet wie über Jesus, da ist vielmehr Fleisch und Blut, Leben und Entwicklung. Da ist sogar eine gewisse Gefühlswärme für manche Schönheiten und Verdienste des Königs, den er doch zu entthronen sucht. Da weht uns nirgends, wie so oft bei Strauß, Studirstubenluft entgegen, sondern der frische Hauch der Begeisterung Eines, der unter den lebhaftesten Reiseeindrücken schreibt. Aber freilich, diese lebendige Frische ist so theuer erkauft, daß man wünschen möchte, die Studirlampe hätte in jener maronitischen Hütte (und auch nachher!) nicht gefehlt, und der gewandte Franzose hätte den durchgehenden Mangel an gründlichen Untersuchungen nicht gar so oft durch phantasiereiche Einfälle und geniale Oberflächlichkeit zu verdecken gesucht. Denn das „fünfte Evangelium", aus dem er neben den andern schöpft, ist, wie wir gleich sehen werden, nicht bloß der an Ort und Stelle genossene Anschauungsunterricht, sondern noch viel mehr seine dadurch geweckte Phantasie, die offenbar unter dem Einfluß der morgenländischen Sonne in ein so wunderbares Blühen gelangt ist, daß sie dem Verfasser einen fatalen Streich um den andern spielt, ja den Historiker unvermerkt zum Romanschreiber werden läßt.

Auch Renan sieht in Jesus nur den Menschen. Er will uns eine „wunderbar schöne" aber „ächt menschliche" Gestalt zeichnen mit Ausschließung aller übernatürlichen Factoren. Ob das beides gelingt, und nicht vielmehr die allzu große Menschlichkeit am Ende die wunderbare Schönheit verdirbt und häßliche Flecken in ihr Bild bringt, wird sich uns zeigen. — Wie Strauß die Mythe, so gebraucht Renan zur Entfernung des Uebernatürlichen ihre Schwester, die Legende. Seine Grundanschauung ist ausgesprochen in dem Satz: „das Leben Jesu, wie es die Evangelisten erzählen, ist im Wesentlichen geschichtlich, aber in keiner Weise übernatürlich." Die Evangelien sind „im Wesentlichen" authentische, von Aposteln oder Apostelschülern im ersten Jahrhundert verfaßte Aufzeichnungen; selbst das Johannesevangelium denkt sich Renan vielleicht durch einen Schüler des Johannes aus seiner unmittelbaren Umgebung und ganz seinem Geist entsprechend verfaßt. Aber die wirkliche Geschichte Jesu ist in ihnen durch und durch legendarisch entstellt und ausgeschmückt durch die Tradition der wundersüchtigen Jünger. Ueberdies sind

diese vier „sagenhaften Biographieen in schreiendem Widerspruch gegen einander“ (Einl. S. XLIV), „voll von Irrthümern und von Unsinn“ (S. 450). — Ob diese Legendenproduction zu dem sonstigen gewissenhaften und nüchternen Charakter der Jünger, zum Verhalten der die Wunder nicht bestreitenden Gegner u. dergl. paßt, wie wir oben fragten, das untersucht Renan nicht lang, über derartige Scrupel ist sein historisches Gewissen weit erhaben. Wir erfahren nur, die Tradition der Rede- und Sagenstoffe sei um eine genaue Aufbewahrung des Geschehenen völlig unbekümmert gewesen, da ihr „der Geist Alles, der Buchstabe nichts“ war, — als ob Niemand ein Interesse gehabt haben könnte, etwas Gewisses und Genaues (Luk. 1, 4; vergl. oben) über Jesu Reden und Thaten zu erfahren!

Aus dieser Umhüllung mit legendarischem Wunderglanz und massenhaften apokryphischem Sagenstoffe lasse sich aber durch eine kühne historische Kritik das Bild Jesu doch noch ziemlich leicht losschälen. Und wie gestaltet es sich nun?

Jesus, der Sohn Josephs und seiner Frau Maria, nicht in Bethlehem, sondern in Nazareth geboren, auch nicht aus dem Hause Davids stammend, wächst in dürftigen Verhältnissen auf, und bleibt auch trotz seiner ungewöhnlich reichen Begabung in dem beschränkten Vorstellungskreis seines Volkes befangen. Er glaubte z. B. an einen Satan, an Dämonen, an Wunder, hatte auch durchaus keine Kenntniß der großen Lehre „von der Unbeugsamkeit aller Naturgesetze“ (s. Einl.). In seiner Jugend verräth er sogar manche Hinneigung zu dem schroffen und bornirten Zelotismus der Pharisäer. Doch besonders lernte er „wohl“ von dem milderen Rabbi Hillel (lebte von 110 vor bis 10 nach Chr.). Neben dem alten Testament las er auch „wohl“ viele apokryphische Schriften; besonders tief setzten sich in seiner Welt- und Geschichtsanschauung die Visionen Daniels fest. — Sie sehen hier sogleich an dem steten „wohl“, „vermuthlich“, wie thätig die Vorstellungskraft und Phantasie Renan's hiebei war; er schreibt Geschichte — in lauter Hypothesen!

Das öffentliche Leben Jesu theilt Renan in drei Perioden*). Die erste und schönste war „die Zeit der reinen

*) Vergl. auch Luthardt a. a. O. S. 25 ff; Uhlhorn a. a. O. S. 15 ff.

Sittenlehre", des galiläischen Stilllebens. Da schöpft Jesus unter dem blauen Himmel Galiläas aus der schönen Natur und aus seinem eigenen Herzen ein Gottesbewußtsein, wie es Keiner vor ihm und nach ihm gehabt hat, und fängt an, von dem himmlischen Vater, den er gefunden, zu predigen. „Gott ist unser Vater und alle Menschen sind Brüder". Dies war damals der Inhalt seiner Predigt. Er verkündigt ein Gottesreich, „das wir durch Geradheit des Willens und Poesie des Herzens in uns erschaffen müssen". In der Bergpredigt, „dem schönsten Gesetzbuche eines vollkommenen Lebens, das je ein Moralist entworfen hat", sind noch die Grundzüge dieses Gottesreichs zu erkennen: ein Gottesdienst, gegründet auf Reinheit des Herzens und Brüderlichkeit der Menschen, eine Religion ohne Priester und äußerliche Gebräuche, ganz ruhend auf Nachahmung Gottes, auf dem unmittelbaren Verkehr des Gewissens mit dem himmlischen Vater. Die spätere realistische Auffassung des Gottesreichs ist eine nachträgliche Verdunklung der damals noch ganz reinen Idee. Damals that Jesus auch noch keine Wunder. Wäre er in dieser Zeit gestorben, so wäre seine Idee reiner geblieben. Aber ein Anderes ist eine große Idee fassen — und ihr auch Erfolg verschaffen. „Um Erfolg zu haben, muß jede Idee etwas opfern, und man geht nie unbefleckt aus dem Kampfe dieses Lebens hervor". „Um das Gute unter den Menschen erfolgreich zu machen, sind minder reine Wege nothwendig" *). Ohne Wunder hätte das Evangelium die Welt nicht erobert. — Es zeigt sich uns hier gleich der Grundmangel der Renan'schen Anschauung vom Leben Jesu und der Geschichte überhaupt: es fehlt ihr das sittliche Bewußtsein. Sie hält ein bischen Schwindel für absolut nothwendig zum Erfolg. Daher mußte auch Jesus von seiner idealen Höhe immer tiefer herunter- und endlich in den Schmutz des Betrugs hineinkommen, sobald sein Streben dahin ging, das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen, sein Ideal zu realisiren.

Damit begann die zweite Periode seines Wirkens, die

*) „Pour faire réussir le bien parmi les hommes des voies moins pures sont nécessaires." Vergl. auch in Renan's St. Paul 1869 wie er Paulus mehrmals zu Gaukeleien seine Zuflucht nehmen läßt, weil „die Berührung mit der Wirklichkeit immer beschmutzt."

Zeit der beraulichen galiläischen Schwärmerei. Sie wird herbeigeführt durch die ungeheure Einwirkung des strengen Geists Johannis des Täufers auf des sanftern Gemüth Jesu. Er adoptirt nun den messianischen Glauben seines Volks und fängt an von seiner eigenen Person höher zu denken. Im energischen Aufschwung seines heroischen Willens hält er sich für allmächtig, für einen Reformator des Universums. Er predigt jetzt das Himmelreich, das er selbst bringt: sein Grundgedanke wird eine völlige Umwälzung des Bestehenden, eine moralische Revolution, durch die auch Krankheit und Tod verbannt wird, die aber nicht auf blutigem, politischem Wege zu bewerkstelligen ist. Durch friedliche Mittel soll vielmehr das Reich Gottes durch die Menschen unter den Menschen sich verwirklichen. Es bildet sich ein Kreis um ihn von „kindlichen" Jüngern, von Zöllnern, namentlich auch von Frauen und Magdalenen, „die in seinem Umgang ein leichtes Mittel fanden, wieder ehrlich zu werden". Auf sanftem Maulthier reitend, am reizenden Gestade des galiläischen Meers, umgeben von Schaaren, die ihm zujauchzen, junge Fischer seine begeisterten Freunde, Frauen und Kinder sein Gefolge, so zieht er durch's Land. Es ist, „ein beständiges Fest", ein ununterbrochener Rausch, eine ländlich himmlische Hochzeitsfeier. „Die neue Religion ist in vielen Beziehungen eine Frauen- und Kinderbewegung."

Auf diese liebliche aber schwärmerische Idylle folgt endlich die dritte verhängnißvolle Periode, die Zeit des düsteren fanatischen Kampfs gegen die Pharisäer und kirchlichen Oberen. Um das Judenthum in seiner festen Burg anzugreifen, verlegt er den Schauplatz seiner Thätigkeit nach Judäa und Jerusalem. Im Anblick des Tempels mit seinen Pfaffen und Schlächtereien greift er zur Geißel der Reinigung. Damit löst sich das Band, das ihn noch mit dem jüdischen Glauben verbunden hatte, und der Knoten der Feindschaft zwischen ihm und den Oberen schürzt sich. Er hatte auf dem glatten, geriebenen Boden der Hauptstadt mit seinen Provinzialen wenig Eindruck gemacht. Der Mangel an Erfolg entflammt um so mehr seine innere Gluth. Aus dem Moralprediger wird ein heftiger Revolutionär und apokalyptischer Schwärmer. Er will jetzt als der erschienene Messias das Gesetz abthun, und sein Reich auf den Trümmern der Gegenwart gründen; er spricht nun von seiner Wiederkunft

in den Wolken des Himmels, will die Engel Gottes in seinen Dienst nehmen, um das Gericht an der Welt zu vollstrecken, und den Glauben an seine Person als den Sohn Gottes im übermenschlichen Sinn zum Grundgesetz seines Reiches machen. Aus seiner natürlichen Sanftmuth wird ein scharfes, befehlerisches, keinen Gegensatz duldendes Wesen. Ja, „zuweilen verleitet ihn seine böse Laune gegen jeden Widerstand bis zu unerklärlichen und scheinbar absurden Handlungen", z. B. gegenüber dem Feigenbaum.

Damals begannen die ersten Keime von Legenden sich schon um den Lebenden zu bilden. Weil der Messias als Davids Sohn galt, läßt Jesus sich so nennen, anfangs ungern, er wußte ja wohl, daß er nicht von ihm abstammte, nachher fand er Gefallen daran. Daher die Legende von seiner Abstammung und Geburt in Bethlehem. Namentlich aber nimmt er jetzt den Schein wunderwirkender Kraft an, wie er überhaupt in seinen Mitteln immer weniger wählerisch wird. Zwar mag er schon früher Veranlassung zu Wunderlegenden gegeben haben. Von jeher war eine der am Tiefsten in ihm gewurzelten Meinungen die, daß man durch Glauben und Gebet völlige Gewalt über die Natur habe. Darauf gestützt errang er sich jene außerordentliche Gewalt über die Gemüther, die zur Veranlassung wurde, daß man bald jeden merkwürdigen Fall von Genesung, Lebensrettung, Aufwachen aus dem Scheintod, der sich in seiner Nähe zutrug, auf seine Wunderkraft zurückführte. Auch hat die Fama dann wohl die Zahl solcher Vorfälle enorm vergrößert. Denn es sind im Ganzen nur wenige verschiedene Arten von Wundern in den Evangelien berichtet, nur viele Wiederholungen eines und desselben Musters. Wirkliche Wunder wird Jesus aber nie gewirkt haben; denn bis jetzt hat die Erfahrung in allen Fällen (Renan weiß freilich deren nur zwei anzuführen!), wo wissenschaftliche Untersuchungen über eine angebliche Wunderwirkung angestellt wurden, die Nichtthatsächlichkeit derselben erwiesen. Renan drückt sich vorsichtiger aus als Strauß: „wir sagen nicht, das Wunder sei unmöglich; wir sagen nur, bis jetzt ist kein Wunder constatirt worden" (s. Einl.); im Grunde meint er es aber wie dieser. — (Vergl. oben S. 360 ff.) — Viele Umstände deuten jedoch darauf hin, daß Jesus erst in seiner spätern Zeit und gegen seinen Willen ein Wunderthäter wurde (S. 265. 270). Er hatte keine

Wahl. Wunder galten allgemein als unerläßlicher Beweis göttlicher Sendung. Durch dieſes unbeſiegbare Vorurtheil der Menge läßt er ſich nöthigen, ſich den Schein wunderwirkender Kraft zu geben, und erzielte wirklich in manchen Fällen mittelſt moraliſcher Einwirkung auf körperlich oder geiſtig Kranke Beſſerung, und befreite die ſich beſeſſen Wähnenden durch Eingehen auf ihre fixe Idee von dieſem Wahne. In andern Fällen hat ihm lediglich der wunderſüchtige Aberglaube ſeiner Zeitgenoſſen oder die Phantaſie ſeiner enthuſiaſtiſchen Anhänger Wunder angedichtet. Zuletzt aber wurden die Wunder Jeſu **abſichtlicher Betrug**. So namentlich das Gaukelſpiel der **Auferweckung des Lazarus**, den man lebend in's Grab legte, um ihn auf Jeſu Ruf wieder daraus hervorgehen zu laſſen. „Ermüdet durch die ſchlechte Aufnahme, die das Reich Gottes in der Hauptſtadt fand, wünſchten die Freunde Jeſu ein großes Wunder, um einen ſtarken Schlag gegen den Unglauben Jeruſalems zu führen. Lazarus und ſeine zwei Schweſtern übernahmen die Hauptrolle bei dieſem Betrug.“ Und Jeſus, der darum wußte, gibt ſich her zu dieſer Komödie! „Man muß ſich vergegenwärtigen, daß in dieſer unreinen Stadt und ihrer trüben, drückenden Atmoſphäre Jeſus nicht mehr derſelbe war. **Sein Gewiſſen hatte durch Schuld der Menſchen, nicht durch eigene, etwas von ſeiner urſprünglichen Lauterkeit verloren!**“ Die Stadt hatte alſo einen **demoraliſirenden** Einfluß auf ihn ausgeübt! Gut, daß ihn der Tod bald den fatalen Nothwendigkeiten einer Rolle entriß, die nicht mehr durchzuführen war.

Dieſer ſein Tod hat aber jene Verirrung ſeines Geiſtes wieder geſühnt. Mit dem letzten Seufzer am Kreuz endigt für **Renan** das Leben Jeſu. Die Auferſtehung iſt ungeſchichtlich. Das leere Grab und der viſionäre Wahn der exaltirten Maria Magdalena gab Veranlaſſung zu dieſer Sage. Nur der Enthuſiasmus der Liebe erhob Jeſum zur Höhe der Gottheit. „Göttliche Macht der Liebe,“ ſchließt **Renan** mit feierlichem, frommthuendem Pathos — „heilige Augenblicke, wo die Leidenſchaft einer Viſionärin der Welt einen auferſtandenen Gott gibt!“ —*)

Dies der traurige, abwärts geneigte Gang des Lebens Jeſu

*) „Moments sacrés, où la passion d'une hallucinée donne au monde un Dieu ressuscité!“ — (Vergl. unten Nr. VII.)

nach Renan, in dessen Darstellung, wie Sie sehen, gerade dies das besonders Widerliche ist, daß sie überall aus Bewunderung und Lästerung, aus Anerkennung und Herabsetzung gemischt ist. — Fühlen wir uns schon hier empört über diese Besudelung des Herrn, so erweckt es vollends einen wahren Ekel, wenn wir sehen, welche wichtige und bedenkliche Rolle Renan den Frauen im Leben Jesu zutheilt. Man sieht da nur zu deutlich, daß der Verfasser seine Farben der Gesellschaft entlehnt, in der er sich bewegt und auf die er seinen Roman berechnet. Der junge Galiläer „von hinreißender Schönheit" und Liebenswürdigkeit fesselt die Frauen. Sein Wort, sein Blick trifft sie im tiefsten Innern. Darunter fehlen auch Frauen von bedenklicher Moralität nicht (s. oben). Diese „schönen Wesen" (belles créatures), die einen mächtigen Eindruck von ihm empfangen, wetteifern nun, ihm ihre dankbare Liebe zu beweisen. Zwar will Renan durchaus an nichts Unrechtes bei Jesu selbst denken. Aber er hält es doch für möglich, daß Jesus „in jener trüben Stunde in Gethsemane nicht bloß an die klaren Bäche seiner Heimath, sondern auch an die Mädchen Galiläas gedacht habe, auf deren Liebe er verzichtete, um nur seinem Beruf zu leben!!" —

Wir wenden uns hier mit Unwillen ab. Auch ein Rationalist wie A. Coquerel schrieb darüber an Renan: „Ich bitte Sie, aus Ihrem Buche eine Phrase von unerträglicher Geschmacklosigkeit auszutilgen: die von den schönen Wesen . . . — im Namen des Geschmacks und der höchsten und zartesten Forderungen des Anstandes, reden Sie von ihnen mit würdigerem Ernste!" (In der Volksausgabe des Buchs wurde auch wirklich Manches getilgt.)*) — Wir haben früher bei den wunderscheuen Darstellern des Lebens Jesu über willkürliche Behandlung der Geschichte geklagt. Hier ist, wie Sie sehen und fühlen, mehr als das — die krankhafte Ausgeburt einer von der Pariser Luft angesteckten Phantasie! —

Werfen wir gleichwohl noch einen ruhig prüfenden Blick

*) Dagegen läßt Renan in seinem Saint Paul (1869) die griechischen Frauen wieder eine bedeutende Rolle spielen und den h. Apostel „für seine schönen und treuen Verehrerinnen" schwärmen, unter denen er „mit der Lydia sogar eine engere Verbindung geschlossen zu haben scheine, wenn er sie auch nicht gerade auf seine Reise mit sich nahm"!!

auf diese ganze Darstellung. — Wir haben in diesen drei Perioden des Lebens Jesu wirklich eine ächt menschliche, fast könnte man sagen französische Entwicklung, aber nur um den Preis des offenen Aufgebens der Sündlosigkeit Jesu. Nach den Evangelien steigt Jesus in der Entwicklung seines Gottesbewußtseins (vergl. Luk. 2, 49 mit Joh. 17), in der Erprobung seines Gehorsams bis zum Tode von Stufe zu Stufe aufwärts; nach Renan kommt er in seiner geistigen Erkenntniß wie in seinem sittlichen Wollen und Thun je länger je tiefer herunter. Im Jesusbild der Evangelien überrascht uns gleich das Constante seines Charakters, seine überall, auch in den kleinsten Zügen sich gleichbleibende sittliche Hoheit. Renan zeichnet in sein Bild eine Entwicklung hinein, die zur völligen Veränderung wird, bis Jesus „nicht mehr er selber" ist! Aus dem erhabenen Sittenprediger mit seinen reinen Idealen wird ein liebenswürdiger, aber die wirkliche Welt noch wenig kennender, unpraktischer Schwärmer, aus dem unschuldigen Schwärmer ein düsterer, von der Posaune des Gerichts träumender Prophet und fanatischer Revolutionär, aus diesem endlich ein Betrüger, erst wider Willen, da er sich eine unlautere Concession an den Zeitgeist um die andere abnöthigen läßt, dann ein Jesuit, dem der Zweck alle Mittel heiligt, ein bewußter Betrüger, der auch vor Komödiantenstücklein nicht zurückschrickt! —

Moralprediger — Schwärmer — Fanatiker und Betrüger, — an was erinnern doch diese drei Etappen seines Lebensweges? Gewiß denken Sie alle mit mir an den Koran! Und siehe da, Renan ist naiv genug, offen zu gestehen, „das Leben Muhameds habe ihm das Schema hiezu gegeben" (s. Einl.)! Es begegnet ihm also nur das kleine Versehen, daß er — den wahren Propheten mit dem falschen verwechselt!! Wer kann sich da noch wundern, wenn wir statt des geschichtlich treuen Bildes eine verzerrte Fratze vor uns haben?

Es zeigt sich uns hier, wie ähnlich bei Strauß und Schenkel, ein gerechtes Verhängniß. Wer bei der Charakterzeichnung Christi, in welchem Göttliches und Menschliches eine untrennbare persönliche Einheit bilden, den göttlichen Faktor von vorneherein ausschließt, der kann auch der menschlichen Seite in Christo nicht ganz gerecht werden, kann sie nicht zeichnen, ohne solche Schatten hereinzunehmen, die ihn zu

einem Welterlöser völlig unfähig machen. Renan verspricht freilich, uns eine „wunderbar schöne“ menschliche Gestalt vorzuführen. Denken wir aber an jenen Christus am Grab des Lazarus, — was bleibt da noch von dieser Schönheit?? — Renan's Darstellung macht allerdings den Eindruck, daß er nur ungern diese sittlichen Flecken in's Bild Christi aufnimmt. Er stellte ihn gern reiner dar, wenn es ginge. Aber durch seine Anerkennung, daß unsre Evangelien im Wesentlichen ächte apostolische Schriften seien, sieht er sich genöthigt, in diesen Quellen Vieles als ächte geschichtliche Ueberlieferung zu betrachten, was Strauß einfach als spätere Mythe über Bord wirft. Was bleibt da Renan bei seiner Leugnung der Gottessohnschaft Christi und des Wunders übrig, als es auf Rechnung der Schwärmerei, und wo diese nicht mehr ausreicht, des Betrugs zu setzen? *) Und da hilft es dann nichts mehr, die unlautern Mittel, die Jesus gebraucht, wenn er die Legendenbildung über seine Person und seine Thaten ruhig zuläßt, wenn er den Jüngern natürliche Ereignisse aus ihrem Leben, von denen er Kunde hatte, erzählt, als ob er sie auf übernatürlichem Weg erfahren hätte (z. B. Joh. 1, 50), wenn er den Schein annimmt, als könne er Wunder thun, und endlich Komödie spielt in Bethanien, — es hilft nichts, diese unlautern Mittel, wie Renan versucht, damit entschuldigen zu wollen, daß dies eben der einzige Weg gewesen sei, um zum Ziel zu kommen, daß ja in der Welt „nicht Großes je habe gestiftet werden können, das nicht auf einer Legende beruhte;“ es hilft nichts, die Schuld von Christo hinüberzuschieben auf „die Menschheit, die betrogen sein will“ (s. unten). Denn da fühlt Jeder, der noch ein sittliches Bewußtsein hat, daß wer solcher Mittel fähig ist, nicht dazu taugt, die Menschheit von Sünde und Irrthum zu erlösen und sittlich zu erneuern, oder daß, wenn doch solche Wirkungen thatsächlich von ihm ausgegangen sind,

*) „An Renan kann man recht lernen, wohin man kommt, wenn man einerseits die Berichte der Evangelisten auch nur in ihren Grundzügen als historisch anerkennt, und das muß man, wenn man nicht einer ganz unwissenschaftlichen Willkür verfallen will, und doch sich weigert, Jesum als den Mensch gewordenen Gottessohn gelten zu lassen. Dann bekommt man einen bloßen Menschen, ja, aber ganz gewiß nicht einen sittlich reinen, ein Urbild ächter Menschlichkeit, sondern mit innerer Nothwendigkeit einen Schwärmer und Betrüger.“ Uhlhorn, a. a. O. S. 25.

Christus ein anderer gewesen sein muß, als Renan ihn uns schildert! —

Wer nun aber der Geschichte und ihren Urkunden so in's Angesicht schlagen kann, daß er Christo sittliche Flecken andichtet, dem verschiebt sich mit dieser grundverkehrten Auffassung des Centrums auch die ganze drum herumliegende und daran hängende Geschichte. Wer Christum, statt göttlich aufwärts, sittlich abwärts sich entwickeln läßt, der ist im Stande, ja genöthigt, auch alles Uebrige auf den Kopf zu stellen. Und so geschieht es in der That hier. Da wird der Tod Christi zu einer Erlösung für ihn selbst, nehmlich aus den Fatalitäten seiner undurchführbaren Rolle, statt zu einer Erlösung für uns; da wird überhaupt das ganze Werk Christi, statt Schritt für Schritt vollführt zu werden bis zu dem „es ist vollbracht," je länger je weniger durchgeführt und endlich absolut „undurchführbar;" da wird die Auferstehung oder der Glaube an sie für die Jünger, statt einer göttlichen Befreiung von allen Zweifeln und Anfechtungen, vielmehr eine Verflechtung in endlose Irrthümer und schwärmerische Lügen; da wird das ganze Christenthum, diese männliche Religion der Entsagung und Selbstüberwindung, „eine Frauen- und Kinderbewegung," und die ganze Kirchen-, ja Weltgeschichte statt auf göttlich große und göttlich gewisse Thatsachen, auf die Hallucinationen eines nervenkranken Weibes gebaut!!

In der That sind die geschichtlichen Schwierigkeiten und psychologischen Unmöglichkeiten der Renan'schen Auffassung des Lebens Jesu noch größer und zahlreicher als bei Strauß. Denn Renan versetzt die Legendenbildung nicht wie Strauß erst in die Zeit nach dem Tode Christi, sondern rückt sie kühn in's Leben Jesu selbst hinauf. Da muß also der, der von sich sagte: „ich bin die Wahrheit" noch selbst zusehen, wie um ihn her die Lüge aufwächst, und er schweigt dazu und hilft dazu! Sodann ist die Art, wie Renan die Evangelien behandelt, noch ungleich willkürlicher als die von Strauß und Schenkel, was um so unverantwortlicher ist, als ja Renan sie im Wesentlichen für ächt hält.*) Da wird nicht bloß oft ein Stück bis in's kleinste Detail

*) Mit dieser Willkür wetteifert nur Renan's exegetische Unfähigkeit. Er legt hier staunenswerthe Proben ab. Z. B. die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus faßt er so auf: „der reiche Mann ist in

für wahr, ein anderes hart daneben (aus Haß gegen alles Uebernatürliche) für eine Legende erklärt, sondern es werden auch die einzelnen Stücke ohne irgend welche Beachtung der Chronologie und des Plans der Evangelien „wie ein Kartenspiel" durcheinandergeworfen und dann nach einer selbsterfundenen Chronologie wieder zusammengesetzt. Ja Renan erkühnt sich, in die öffentliche Wirksamkeit Jesu eine ganze Periode hineinzudichten, von der kein Evangelium etwas weiß. Nach allen vier Evangelien (und so auch nach Schenkel, Strauß, Keim) trifft Jesus mit dem Täufer zusammen vor dem Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit. Renan aber verlegt dieses Zusammentreffen erst an den Anfang der zweiten Periode, und läßt ihm jene erste Periode der reinen Sittenlehre vorausgehen, die er nun mit Reden und Handlungen Jesu ausstattet, welche sämmtlich von den Evangelien erst nach jenem Zusammentreffen erzählt werden (so die Bergpredigt u. A.). Nach allen vier Evangelien werden die ersten Jünger vom Herrn schon im Anfang seiner Wirksamkeit berufen; nach Renan bildet sich der Jüngerkreis erst in der zweiten Periode. Alle vier Evangelisten lassen den Herrn vom ersten Beginn seines öffentlichen Auftretens an Wunder thun; nach Renan dagegen läßt sich Jesus erst in viel späteren Zeit durch das allgemeine Drängen bestimmen, ein Wunderthäter zu werden. Ist dies das Verfahren eines gewissenhaften Historikers?

Dazu läßt er überall seiner Phantasie ungescheut [illegible] mitsprechen [illegible] und mischt in der leichtfertigsten Weise, um seiner Darstellung mehr Frische und Anschaulichkeit zu geben, überall Züge ein, von denen er gar nichts wissen kann.

[illegible] der Hölle, weil er reich ist, [illegible] weil er gut zu Mittag speist, während Andere vor seiner Thüre schlecht speisen." Daher soll Lukas „ein exaltirter Demokrat [illegible] gegen das Eigenthum und überhaupt [illegible] sein; daß [illegible] Reich der Armen bald kommen werde". Sein Evangelium soll eine „communistische Tendenz" verfolgen. Man sehe hier wieder die Uebertragung moderner französischer Zustände in die christliche Urzeit! — Aus Matth. 22, 1—14 folgert Renan, daß „der reine Ebionismus d. h. die Lehre, daß die Armen selig werden sollen, daß das Reich der Armen kommen wird, die Lehre Jesu war"! Daß dieses Gleichniß sich auf die Verstoßung der Juden und die Berufung der Kirche Christi aus den Heiden bezieht, davon scheint Renan keine Ahnung zu haben.

Sobald etwa das Bild Christi durch die Leugnung alles Uebernatürlichen zu mager und unbedeutend zu werden droht, so weiß Renan den Ausfall aus seiner Phantasie zu ersetzen. Da erfahren wir denn ganz neue Dinge, für die wir dankbar sein müßten, wenn sie nur nicht Phantasie wären. Er weiß zu erzählen von den Lehrern Jesu, von seiner Lectüre in der Jugend, von seiner jugendlichen Hinneigung zum Zelotismus, von Schwestern Jesu, von denen Renan sogar weiß, daß sie in Nazareth verheirathet waren, von Kindern, die Petrus hatte, von Judas, der „wahrscheinlich" auf seinem Gut Hakeldama ein harmloses Leben führte u. dergl. Umgekehrt, was die Evangelisten wissen und sagen, davon will er oft nichts wissen, oder er weiß es besser. So weiß er im Widerspruch mit jenen, daß die Familie Davids zur Zeit der Geburt Christi längst völlig erloschen war (s. oben). — Geht Jesus nach den Evangelien auf seinen Wanderungen zu Fuß, so daß er „müde wird von der Reise" (Joh. 4, 6), so weiß dagegen Renan, daß er auf seinem Zug durch Galiläa „sich eines Maulthiers bediente. Die Jünger entfalteten zuweilen um ihn eine bäurische Pracht, deren Kosten ihre Kleider bestritten, welche die Stelle der Teppiche vertraten. Sie legten sie auf das Maulthier, das ihn trug, oder breiteten sie auf seinem Weg auf der Erde aus." Das Alles liest seine Phantasie aus Matth. 21, 7—8 heraus, macht aber hiebei aus dem Esel ein Maulthier, aus dem einmaligen und außerordentlichen Vorfall in Jerusalem ein „zuweilen", ja eine beständige Sitte und zwar in Galiläa, und läßt die Jünger ihre Kleider nicht bloß auf das Thier, sondern auch auf den Weg breiten, was V. 8 nur das Volk thut. — Er weiß ferner, daß Jesus, der an dem „geraden, lebhaften Charakter des Petrus" Gefallen hatte, „sich zu Zeiten herabließ, über seine entschiedenen Manieren zu lächeln." — „Ein naiver Zweifel erhob sich zuweilen in dem Jüngerkreis, — aber Jesus brachte mit einem Lächeln oder einem Blick die Einwendung zum Schweigen." Wo weiß man sonst von einem lächelnden Jesus? — Die Frau des Pilatus, meint Renan, habe vielleicht den „sanften Galiläer" aus einem Fenster des Palastes gesehen, das eine Aussicht auf die Höhe des Tempels gewährte. (Dieser Palast lag aber nach Josephus in der Oberstadt auf Zion, daher diese Aussicht nicht möglich war.) Das klingt Alles so anschaulich, als wäre Renan selbst ein Augenzeuge gewesen, und ist doch nur

blauer Dunst, falsche Schminke der wirklichen Begebenheiten. — Wie groß steht dieser romanartigen Ausmalung der kurze, knappe, keusche Stil, der heilige Ernst der Evangelien gegenüber!

Da können wir uns auch nicht wundern, wenn Renan zuweilen sogar dem Herrn Dinge in den Mund legt, die er gar nicht gesagt hat, z. B. daß das Gesetz abgeschafft sei, während er vielmehr sagte, „er sei nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen;" oder das Wort: „ich werde zerstören den Tempel Gottes und ihn wiederherstellen in drei Tagen," während Jesus gesagt hatte: „brechet (ihr) diesen Tempel" u. s. f. (Joh. 2, 19). Matth. 26, 60—61, Marc. 14, 57 ff. wird jenes Wort ein falsches Zeugniß genannt; aber selbst dies hindert Renan nicht zu sagen, „Jesus habe dieses fatale Wort wirklich ausgesprochen!"

Verehrte Zuhörer, kann ein Buch, das Geschichte sein will, größere Schwächen und Blößen zeigen? Muß ich hier nicht, und in erhöhtem Maße, jene Frage, die sich uns schon bei Schenkel aufdrängte, wiederholen: hat Einer, der auf diese Weise den Urkunden Gewalt anthut, Geschichte und Chronologie macht nach einem selbsterfundenen, ganz anderswoher geborgten Schema, der fort und fort in eine geschichtlich sein sollende Darstellung Züge einmischt, von denen die Quellen gar nichts wissen, die ihm lediglich seine Phantasie dictirt, — der, wie man nach obigen Schnitzern*) glauben muß, die Urkunden in den betreffenden Stellen nicht einmal genau ansieht, auch wo er sie gebraucht, — der die Gegenwart so sehr auf die Vergangenheit überträgt, daß er Christum im Licht eines jungen Demokraten, eines Helden der sozialen Revolution, die Evangelisten als Communisten und die heiligste Geschichte mit allen ihren männlichen und weiblichen Gestalten im Farbenton der heutigen Pariserwelt darstellt, — hat ein solcher Mann das Zeug zu einem Historiker?? Und die heutige Generation ist vor lauter Kritik so urtheilsunfähig geworden, daß sie bei Einem, der sich solche auf der Hand liegende Blößen gibt, zu Hunderttausenden (ich übertreibe nicht!) in die Schule geht, um von ihm die Geschichte aller Geschichte zu hören?! — Wenn Einem, der das Leben Luther's oder Napoleon's beschreiben will,

*) Zu ihnen gehört auch die schülerhafte Verwechslung von Hellenen und Hellenisten (griechisch redenden Juden).

von ſeiner Phantaſie ſolche Streiche geſpielt werden, gewiß, ſo ſtreichen wir ihn aus der Liſte der Hiſtoriker und ſetzen ihn unter die Romanſchreiber. Und dies müſſen wir bei Renan um ſo mehr thun, je größer die Rolle iſt, die er in ſeinem Buch die galiläiſchen Landmädchen ſpielen läßt! Wenn aber irgendwo, ſo darf man am Quellpunkt aller Geſchichte auch nur Geſchichte ſchreiben und nicht Romane!

Romanhaft — das iſt in der That die einzig richtige Bezeichnung für den ganzen Charakter dieſes Buchs mit ſeiner ſteten Miſchung von Wahrheit und Dichtung, von hiſtoriſchen Bruchſtücken und ſubjektiver Phantaſie. Der weichliche, ungeſunde, krankhafte, des tieferen ſittlichen Bewußtſeins verluſtig gewordene Ton des modernen franzöſiſchen ſocialen Romans geht durch das Ganze hindurch. Daher die eigenthümliche ſchillernde Schreibart des ewig wiederkehrenden „vermuthlich“, „wahrſcheinlich“, „wie es ſcheint“, „beinahe“,*) die bei keinem wichtigen Punkt fehlt, die Alles, nur nicht die Sprache eines Hiſtorikers iſt und überall ſein eigenes unwillkürliches Mißtrauen gegen die Hypotheſen ſeiner Phantaſie verräth. Wie die modernen Schöngeiſter operirt auch Renan nur mit zarten Annäherungswerthen. Die Farbe iſt immer zu roh und wehthuend für empfindliche Augen, daher nur noch die Nüance! — Es iſt darum nur conſequent, wenn Renan zuletzt auch den Cardinalunterſchied aller Farben des menſchlichen Thuns, den zwiſchen gut und böſe verwiſcht und ineinanderſchillern läßt, ſo daß auch das Beſte und Segensreichſte immer mit Schlechtem vermiſcht erſcheint. Und hier zeigt ſich der Grundfehler ſeines ganzen Standpunkts: die pantheiſirende Leugnung des Uebernatürlichen und in Folge davon der Mangel eines ſittlichen Bewußtſeins. Daß Renan's Gott nicht der Gott der heiligen Schrift, der frei perſönliche Schöpfer der Welt iſt, das zeigen nicht nur viele ganz pantheiſtiſch gefärbte Sätze in dieſem Buch, von denen er einzelne Chriſto ſelbſt in den Mund legt, ſondern auch ſonſtige Aeußerungen,**)

*) Renan iſt unerſchöpflich in Redensarten wie „Il faut supposer“, „on est tenté de croire“, „il semble“, „il parait“, „probablement“, „peut-être“, „on dit“, „à ce que l'on croit“, „je soupçonne“, „qui sait?“, „si je puis le dire“, etc.

**) Vergl. den Brief Renan's an Berthelot, Revue des deux mondes 1863. — Uhlhorn a. a. O. S. 28.

in denen er seine Hinneigung zu Hegel kundgibt. Er schreibt Gott kein eigenes Selbstbewußtsein zu, sondern läßt ihn nur in der Stufenleiter der Wesen vom Stein und der Pflanze bis zu Buddha und Christus immer vollkommener zur Selbsterkenntniß kommen.*) Die religiöse Wärme des Tons in seinem „Leben Jesu" darf uns darüber nicht täuschen. Was soll aber dann bei diesem Allgott noch das Gerede vom „himmlischen Vater?" Dann ist Christus auch in seiner ersten Periode nicht zur reinen Idee, zur wahren Gotteserkenntniß durchgedrungen.

Und aus dieser falschen Grundanschauung erklärt sich auch die auffallende Verdunklung des sittlichen Bewußtseins, die wir in Sätzen finden wie: zum Erfolg des Guten seien „minder reine Wege nothwendig," „die beste Sache werde nur mit schlechten Gründen gewonnen, man müsse die Menschheit nehmen, wie sie ist, samt ihren Illusionen und so auf sie einzuwirken suchen; — Frankreich wäre nicht was es ist, wenn es nicht tausend Jahre an die heilige Oelflasche in Rheims geglaubt hätte; — wenn wir mit unsrem scrupulösen Wahrheitssinn einmal das vollbracht haben, was die Heroen mit ihren Täuschungen, dann erst haben wir ein Recht sie zu tadeln; — der einzig Schuldige in solchen Fällen sei die Menschheit, die betrogen sein wolle." Statt die Illusionen der Menschheit zu zerstreuen, soll man sie nur lassen und auf geschickte Weise ausbeuten, den betrügen, der betrogen sein wolle, auch Schminke und schlechte Gründe nicht scheuen, um durchzudringen! — Hier wird der Demokrat zum Jesuiten. Aber das ist die Moral der Pariser Kreise, die ächt französische Verwechslung von augenblicklichem äußerem Erfolg und wahrem, nachhaltigem, wenn auch langsam vordringendem sittlichem Heil und Segen. Und das ist die Moral Eines, der mit Beseitigung der Dogmen das Christenthum auf seine rein sittlichen Grundlagen zurückführen will! Man kann hier recht lernen, welche Moral wir dann zu erwarten haben. Renan spricht sie nicht bloß aus, sondern wendet sie auch gleich an in seinem Buche. Er kennt die Illusionen seines Publicums,

*) Gott ist ihm nur „le lieu de l'idéal, le principe vivant du bien" etc. Den Satz „Dieu est immanent non-seulement dans l'ensemble de l'univers, mais dans chacun des êtres qui le composent" nennt er „la thèse fondamentale de toute notre théologie" a. a. O.

und faßt dieses nun an seiner schwachen Seite, an seiner Vorliebe für den Roman, — um großen Erfolg zu erzielen! — Sehen Sie hier, wie ihm *gerade das Wichtigste fehlt, das der Geschichtschreiber und der Exeget gleich sehr nöthig haben, das sittliche Bewußtsein.* Er glaubt nicht nur nicht, wie *Strauß*, an eine absolute sittliche Vollkommenheit, sondern *nicht einmal an die Macht der reinen Wahrheit*; er meint, es müsse immer etwas Schminke und Betrug ihr zu Hilfe kommen, während umgekehrt — darin sind *wir* doch gewiß alle einig! — die ganze Geschichte der Welt und namentlich die des Reiches Gottes Ein langer Beweis dafür ist, *daß die Wahrheit je reiner und ungeschminkter, desto stärker und unüberwindlicher*, desto nachhaltiger, wenn auch nicht schnell wirkender ist, und daß jede Beimischung von Lüge und Schwindel sie schwächt und ihr Leben bedroht! *) Jene corrupte Weltanschauung ist freilich nicht mehr zu bekämpfen, nur noch zu bedauern, zu bemitleiden! — —

* * *

Und nun — „wie dünkt euch um Christus" und wie um seine wunderscheuen Darsteller? — Vielleicht haben Manche von Ihnen obiges Urtheil, in dem ich mich aber Eins weiß mit den bedeutendsten Kritikern, hart gefunden. Gestatten Sie mir dann eine Frage: wissen Sie, wessen die Leugner der Gottheit Christi uns, ihre Bekenner und Vertheidiger, und die ganze Kirche anklagen? *Sie beschuldigen uns durch diese Leugnung thatsächlich der Abgötterei*, der fortwährenden und gröbsten Beleidigung der Majestät Gottes, weil wir in Jesus einen bloßen Menschen anbeten! Sie beschuldigen Jesum zum Mindesten einer schlechteren Fürsorge für seine hinterlassene Kirche, als Muhamed für die Seinige zeigte. Denn während dieser die Alleinigkeit Gottes so klar lehrte und selber aufzeichnete, daß nicht leicht ein Muhamedaner ein Götzendiener wurde, hätte Christus in den vielen Reden, in denen er sich in ein besonderes, über das menschliche Bewußtsein weit hinausliegendes Verhältniß zu Gott, ja an die

*) „Wahrheit braucht keine Farbe, — Schönheit keinen Pinsel, — das Beste ist am besten, wenn nie vermischt!" Shakespeare.

Seite des Vaters stellt, sich zum Wenigsten so zweideutig ausgedrückt, daß seine Jünger dies falsch auffassen und darstellen und daß darüber seine ganze Kirche in tiefe Abgötterei verfallen konnte oder gar mußte! Warum hat er dann nicht deutlicher gesprochen, diesem großen Uebel vorzubeugen? — Und noch mehr. Durch die Behauptung, daß Jesus nicht Gottes Sohn (in übermenschlichem Sinne) war, wird in Wahrheit (obschon jene es nicht Wort haben wollen) seine Verurtheilung wegen Gotteslästerung der gerechteste Spruch, der je von Richtern gefällt wurde! Nur seine wahre und wirkliche Gottessohnschaft rettet ihn von der Anklage auf Gotteslästerung und uns von der Anklage auf Abgötterei!

So steht beim Licht besehen die Sache zwischen uns und unsern Gegnern. Je nun, wer will's uns dann verargen, wenn wir diese (thatsächliche) Anklage nicht auf uns ruhen lassen können, sondern sie von unserm Herrn, von der langen, glorreichen Kette seiner Nachfolger und von uns selbst mit aller Entschiedenheit zurückweisen? Wer kann billiger Weise uns zumuthen, wie dies heute so viele unverständige Toleranzprediger thun, wir sollen auch diesen Gegnern die Bruderhand reichen, diesen Standpunkt als christlichen, noch innerhalb der Kirche berechtigten anerkennen, der doch das Hauptstück des bisherigen Christenglaubens für Täuschung erklärt? —

Da steht Christus, und um ihn her seine Ankläger, und „ihr Zeugniß stimmt nicht überein" in vielen Punkten, weder in der Behandlung der Evangelien als Quellenschriften, noch in der Auffassung der einzelnen Stücke. Fassen wir aber das ihnen ungefähr Gemeinsame in ein Bekenntniß zusammen und vergleichen es mit unsrem alten Glaubensbekenntniß von Christo, so sehen Sie sogleich die ganze Tiefe der Kluft, die uns scheidet:

Die Kirche:	Die Wunderscheuen:
„Ich glaube an Jesum Christum,	Ich glaube an Jesum, der sich Christus (Messias) nennen ließ,
den eingebornen Sohn Gottes,	den (illegitimen?) Sohn Josephs, des Zimmermanns,
unsern Herrn,	unsern auch nicht ganz von Sünde und Irrthum freien Bruder,

der empfangen ist vom heiligen Geist,	der natürlich gezeugt und empfangen wurde,
geboren aus Maria, der Jungfrau,	geboren aus Maria, der Frau,
der gelitten hat unter Pontio Pilato,	der (nur um seines Widerspruchs gegen die Obrigkeit willen) gelitten hat unter Pontio Pilato,
gekreuzigt, gestorben und begraben,	gekreuzigt, gestorben und wohl „an unehrlichem Orte verscharrt“,
niedergefahren zur Hölle,	— ? —
am dritten Tage auferstanden von den Todten,	im Tod geblieben und nicht auferstanden, nur später als auferstanden geglaubt,
aufgefahren gen Himmel,	dem Leib nach in der Erde vermoderte, dem Geiste nach in den Himmel erhoben wurde, wenn es anders eine Unsterblichkeit und Seligkeit gibt,
da sitzet er zur Rechten Gottes, seines allmächtigen Vaters,	— ? —
von dannen er wieder kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten.	der auch redete von seiner Wiederkunft, was aber Schwärmerei oder unpersönlich gemeint, und von seinem Weltrichteramt, was aber Selbstüberhebung war.

Wem mit diesem Christus der Wunderscheuen gedient ist, von dem darf Strauß (s. oben), und wir mit ihm gewiß mit Recht verlangen, er solle doch aufhören, von Jesus als dem „Erlöser“ zu reden; der lese nicht länger, wenn er Geistlichen ist, Gebete an Christus von der Kanzel oder am Grab, und der sei ehrlich und offen genug, seiner neuen Religion auch einen neuen Namen zu geben! Wem Christus nicht mehr der göttliche, sündlos heilige Erlöser ist, der steht nicht mehr auf dem Boden des Christenthums, wenn er auch einzelne Sätze der christlichen Sittenlehre noch anerkennt. Denn die christliche Religion ist und bleibt nichts anderes als der Glaube an die durch

Christum, den Sohn Gottes, vollbrachte Erlösung! Diesen von Christo selbst und den Aposteln gelegten Lehrgrund kann die Kirche Christi heute noch und in Ewigkeit nicht aufgeben, ohne sich selbst aufzugeben. Wir heben damit gegen die, welche in obiger radicalster Weise mit dem Glauben der Kirche gebrochen haben, keine Steine auf, wir verabscheuen in Sachen des Glaubens und Gewissens jede Gewaltmaßregel als unrecht und schädlich für die Sache Christi, wir lassen Jedem die vollste Freiheit, sich nach eigener Prüfung für oder wider den alten Christenglauben zu entscheiden. Aber wenn die Entscheidung wider ihn ausfällt, so verlangen wir einen ehrlichen, offenen Bruch, und protestiren laut, wenn sie dann dennoch dasjenige als Christenthum, ja als höhere gereinigte Form des Christenthums ausgeben wollen, was gerade dem Herzpunkt des Christenthums den Todesstoß gibt (vergl. S. 46—48; 66 ff.)! Und wenn wir selbstverständlich für diesen Mittelpunkt unsres Glaubens uns wehren, so gibt uns das Recht hiezu nicht bloß die Erfahrung der Wahrheit desselben am eigenen Herzen, sondern auch die wissenschaftliche Schwäche und Unhaltbarkeit der Gründe unsrer Gegner.

Sehen wir noch einmal zurück auf den Weg, den wir gegangen, so können wir, absehend von allen einzelnen Blößen, die wissenschaftlichen Schwächen der wunderscheuen Darsteller des Lebens Jesu in folgende Sätze zusammenfassen:

1. Es fehlt ihnen der wahrhaft historische Sinn, der nicht subjektive Voraussetzungen zum Maßstab des geschichtlich Möglichseinsollenden macht, sondern die Urkunden sagen läßt, was sie sagen, und die Wahrheit derselben abwägt an den geschichtlichen Wirkungen, die das von diesen Urkunden Berichtete thatsächlich gehabt hat und noch hat. Statt dessen finden wir beim Rationalismus und seinen Ausläufern, wie beim Mythicismus eine grenzenlose Willkür in Behandlung der Urkunden, bei jenem in der Auslegung, bei diesem in der Zuschneidung derselben, d. h. bei beiden in der Ausstoßnng alles Uebernatürlichen. Der Maßstab, nach dem sie das geschichtlich Möglichseinsollende bemessen, ist nur ihre unbewiesene (und unbeweisbare, weil falsche) Voraussetzung von der Unmöglichkeit des Wunders. Wer gibt ihnen das Recht, diesen Maßstab anzulegen? Der gewiß nicht, der gesagt hat: „meine Wege sind nicht eure

Wege", sondern nur ihr eigenes subjektives Belieben. Und was ist das genau betrachtet anders als eine ungeheure Anmaßung? Nur damit Alles in ihren Vorstellungskreis, in ihre zum Voraus fertigen Grundanschauungen sich besser fügt, muß Alles, was sich nicht fügen will, falsche Auffassung, Dichtung, Erfindung, Mythe, Legende, Schwärmerei, Narrheit, Lüge sein! Nur weil sie nicht an wunderbare Krankenheilungen glauben können, so waren die Kranken, die von Jesus geheilt wurden, an überspannter Einbildungskraft, fixer Idee u. s. f. leidend, Narren, die sich plötzlich geheilt glaubten, ohne es zu sein oder ganz zu sein! Nur weil ihrer Scheu vor dem Uebernatürlichen eine vollkommene Sündlosigkeit undenkbar ist, so muß auch Christus bedenkliche Schwachheiten, intellectuelle und sittliche Irrthümer zeigen! Sie allein sind, wenigstens in ihren wunderscheuen Voraussetzungen, schlechthin irrthumslos; was dagegen verstößt, kann nicht so sein oder gewesen sein. Nach ihnen muß sich die Geschichte richten, statt daß sie von der Geschichte lernten und die Enge ihrer Begriffe erweiterten zur Größe der göttlichen Thaten! Ist das historischer Sinn? ist's nicht vielmehr Anmaßung? — Wer ohne demüthige Lernbegierde an die Behandlung eines schwierigen historischen Problems geht, wird immer eine Mißgeburt erzeugen; am Meisten aber bei einem Gegenstand, für dessen Bearbeitung der einzig richtige Sinn der ist: „zeuch deine Schuhe aus, denn der Ort, worauf du stehest, ist ein heilig Land!"

2. Sie erklären nicht, was doch hauptsächlich erklärt werden sollte, die Existenz der christlichen Kirche mit ihrer wunderbaren geschichtlichen Entfaltung, ihren sittlichen Wirkungen, ihrem ganzen geistigen und leiblichen Segen an Individuen und Völkern. Oder ist für so umfassende und gewaltige Thatsachen ein genügender Erklärungsgrund jener natürlich menschliche Demagog Schenkel's, jener doch zuletzt in Selbstüberhebung gerathende galiläische Rabbi von Strauß, oder gar dieser immer tiefer sinkende Schwärmer und Betrüger Renan's? Nein, nur der Christus der Evangelien, der eingeborne Sohn Gottes, ist groß und stark genug, daß wir an seinen heiligen Namen das Gewicht solcher Thatsachen hängen können (vergl. unten Nr. VIII)! — Das Dasein der Kirche ist an sich schon der stärkste Beweis von der Wahrheit der

evang. Geschichte. An ihren Früchten ist auch diese Wahrheit heute noch zu erkennen! Eine Lüge hat kurze Beine, und würde sich diese im Lauf der Jahrhunderte längst abgelaufen haben. Der Irrthum läßt sich fortpflanzen, aber nur eine Zeit lang*). Daß das Evangelium nach Jahrtausenden noch in Kraft steht, ja sich immer großartiger ausbreitet, ist Beweis genug, daß sein Inhalt nicht Sage und Dichtung, sondern Wahrheit ist. —

3. Sie erklären uns daher auch nicht die Person Christi trotz oder vielmehr gerade wegen der Herabdrückung derselben auf den Boden natürlich-menschlicher Entwicklung. Die Streitfrage stellt sich hier einfach so: da ist eine Reihe von Reden und Handlungen, die Christus nach den vier Evangelien (auch wenn wir nur das allen Gemeinsame, unbestritten Aechte als geschichtlich gelten lassen) gesagt und gethan haben soll, und die doch ein gewöhnlicher Mensch nicht sagen und thun, beziehungsweise zum Schein aufführen kann, ohne sich den Vorwurf der Anmaßung, Selbstüberhebung, Schwärmerei, ja des Betrugs zuzuziehen. Daher sind die Wunderscheuen schlechterdings genöthigt, die Sündlosigkeit und Irrthumslosigkeit Christi in Frage zu stellen. Ihr bloß menschlicher Christus ist nicht mehr menschlich d. h. sittlich genug. Da ist nun aber auf der andern Seite die christliche Kirche d. h. eine weltgeschichtliche Reihe von sittlichen und heilsamen Wirkungen, die von dieser Person ausging. Wie ist beides zu vereinigen? Es wird ein völliges Räthsel. Denn hat Jesus jenes geredet und gethan als Schwärmer und Betrüger, so ist das Zweite (die sittlichen Wirkungen) unerklärlich. Da aber dieses zweifellos gewiß ist, so kann auch Christus kein Schwärmer und Betrüger gewesen sein, und jenes nicht schwärmerisch geredet und zum Schein gethan haben. Hat er es aber in Wahrheit von sich sagen und in Wirklichkeit thun können, so war er nicht ein bloßer Mensch, wie ihn jene schildern, sondern der Sohn Gottes!

4. Sie erklären uns nicht einmal die Entstehung des Christusbildes der Evangelien. Wie kamen galiläische Fischer zu diesem in der Geschichte, Poesie und Philosophie un-

*) Vergl. hier auch Fechner, „die 8 Motive und Gründe des Glaubens“ S. 62 ff. —

erreichten Ideal sittlicher und geistiger Hoheit, wenn es nicht leibhaftig vor ihnen gewandelt hatte? — Alle Erklärungsgründe durch Mythen und Legenden, spätere Dichtung und Uebertreibung wollen nicht passen in jene ganze Zeit, nicht zum Geist, ja nicht einmal zur Darstellungsweise der Evangelien, nicht zum Zeugniß der anerkannt ächten Briefe Pauli, nicht zum Charakter der urchristlichen Kirche, nicht zum Verhalten ihrer Gegner. —

5. Sie befriedigen entfernt nicht das Bedürfniß des Herzens, dem doch das Evangelium entgegenzukommen bestimmt ist. Wer Hilfe und Trost, Frieden und Freiheit begehrt für ein beladenes Gewissen, ein geängstetes Herz, einen unruhigen, zweifelnden Geist, kann dies nicht mehr suchen bei einem Jesus, der aufgehört hat, der Erlöser der Menschheit zu sein!

6. Sie sind alle auf einen falschen Gottesbegriff basirt, sei es einen deistischen oder offen pantheistischen. Mit dem Wunder leugnen sie auch den lebendigen, frei persönlichen Gott und Schöpfer. Indem sie — denn dies ist ihre ganze Tendenz — in Christo den großen Zeugen der übernatürlichen Welt zu beseitigen, ihn für die naturalistische Weltanschauung des modernen Bewußtseins „unschädlich zu machen" suchen, verlieren sie mit dem Sohn auch den Vater, oder vielmehr weil sie vom Vater nichts wissen wollen, erkennen sie auch den Sohn nicht. —

Indessen, man kann von allen Gegnern lernen, auch von diesen. Haben wir früher im Deismus und Pantheismus einzelne Wahrheitsmomente anerkennen müssen, sollten dann nicht auch in diesen Darstellungen des Lebens Jesu solche zu finden sein, so grundverfehlt auch ihr ganzer Standpunkt um ihrer Wunderscheu willen ist? Rührt der große Beifall, den sie fanden, nicht zum Theil daher, daß die Kirche die vollkommen richtige Darstellung des Lebens Jesu der Welt noch immer nicht geboten hat? Freilich wird die Kirche das große göttliche Geheimniß seiner Person hienieden nie vollkommen durchschauen; was den Aposteln nicht vollkommen gelang, wird heute noch weniger gelingen. Daher kann eine vollkommene Darstellung auch nur der erwarten, der nicht an das Stückwerk unsres Wissens glaubt. Dennoch hat man in Folge dieser neuen Streitigkeiten nicht ohne Grund darauf hingewiesen, daß die Kirche in der Darstellung der Person Christi vielfach zu einseitig dogmatisch verfuhr.*) Es ist

*) Vergleiche die Verhandlungen des Kirchentags in Altenburg 1864

nicht zu leugnen, vom Christusbild der Evangelien zu dem unsrer Dogmatiker gelangen wir nur durch einen Sprung. Die lebendige geschichtliche Wirklichkeit des Christusbildes hat sich bei letzteren etwas verwischt. Ueber der strengen Betonung der zwei Factoren in Christo, seiner göttlichen und menschlichen Natur, vermißt man die lebensvolle Einheit; das Menschliche, Geschichtliche an Christus, sein Gehorsamlernen in steter ächt sittlicher Hingabe an Gott war über dem göttlichen Factor nicht genug zu seinem Recht gekommen.

Hier ist der Punkt, wo die Kirche immer noch zu lernen und weiterzubauen hat; hier liegt die christologische Aufgabe der Gegenwart. Sie ist so groß und schwer, daß man sie stets nur annähernd wird lösen können. Aber man wird ihrer endgiltigen Lösung doch immer näher rücken, wenn man hiebei nur nicht vergißt, einerseits daß das ächt Menschliche nicht in absolutem Gegensatz zum Göttlichen steht, sondern von diesem von Haus aus verwandt ist, andrerseits aber, daß dasselbe in einem durch die Sünde entarteten Geschlecht nicht mehr vollkommen zur Erscheinung kommen kann ohne unmittelbare Selbsteinsenkung des Göttlichen in unsern Stamm. Die wahre, vollendet schöne Menschlichkeit Christi wird durch seine Göttlichkeit so wenig aufgehoben, daß sie vielmehr dadurch erst recht hergestellt und gesichert wird (vergl. die vollendet schöne Menschlichkeit Christi neben seiner Göttlichkeit im Johannesevangelium)!

Man hüte sich also dabei wohl, der menschlichen Seite Christi die göttliche zum Opfer zu bringen, und das Aergerniß der gottmenschlichen Person des Herrn auf Kosten seiner übernatürlichen Herrlichkeit zu beseitigen. Und diese noch viel schlimmere Einseitigkeit wird man dadurch am Besten vermeiden, daß man nur immer wieder recht tief und lebendig die vollkommene Sündlosigkeit, die einzigartige sittliche Hoheit Christi auf Herz und Gewissen wirken läßt. In ihrem Anblick wird Einer, je ernster er es mit seiner eigenen Sünde nimmt, desto lebendiger zur Ueberzeugung von der weit über bloß natürliche Menschlichkeit hinausliegenden Gottessohnschaft Christi gelangen. Legt man dazu noch in die Wagschale, daß eben dieser göttliche Christus, der

---

über die Frage: „welchen Gewinn hat die Kirche aus den neusten Darstellungen des Lebens Jesu zu ziehen?“ und Luthardt a. a. O. S. 11 ff.

Chriſtus der Evangelien ſich heute noch am Ganzen der Menſchheit wie an einzelnen Seelen bewährt als den, der uns von Gott gemacht iſt zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlöſung, was doch ein Trugbild der Sage und Phantaſie nimmermehr könnte, ſo wird man zum Reſultat gelangen, daß die Geſchichtlichkeit des Gottesſohns der Evangelien trotz aller Angriffe geſichert iſt und bleibt.

Jeſus Chriſtus iſt nicht bloß, wozu ihn heute wieder ſo Viele machen wollen, eine große Frage; er iſt noch viel mehr eine göttliche Antwort auf alle menſchlichen Fragen und Klagen. Wer ihn bloß als Frage betrachtet, für den verwirrt ſich die Frage immer mehr. Trachten wir vielmehr darnach, ihn als Antwort verſtehen zu lernen auf die wichtigſte Frage für uns, die Frage unſres Herzens: wer hilft mir von Sünde und Tod? ſo werden wir bald auch glauben und bekennen lernen: „Du biſt Chriſtus, der Sohn des lebendigen Gottes!“ —

VII.

Die moderne Leugnung der Auferstehung Jesu.

Die Erörterung der Auferstehungsfrage bildet zu allem seither Besprochenen eine Art von Schlußprobe. Was ich Ihnen bisher nahezulegen suchte, war ja hauptsächlich der Glaube an das Uebernatürliche, an die Wunderkraft des lebendigen Gottes, wie sie sich in seinem Wesen und seinen Offenbarungen, und besonders in seinem Sohne und dessen Geschichte auf Erden abspiegelt. Alle diese Wunder gipfeln in der Auferstehung Jesu. Steht sie fest, so steht auch alles Vorhergehende fest; fällt sie dahin, so ist wenig mehr zu retten. Die Untersuchung dieser Thatsache eignet sich deßhalb in vorzüglichem Grade zu einer Schlußprobe für alles Bisherige. Denn dieses Dogma ist zugleich *der Beweis aller Dogmen, das Fundament unsres christlichen Lebens und Hoffens, die Seele der ganzen apostolischen Predigt, der Grund, auf dem sich die christliche Kirche erbaute.* —

Wir lernen zuerst die Auffassungen und Darstellungen unsrer wunderscheuen Gegner kennen; wir prüfen sodann die geschichtlichen Zeugnisse, besonders auch des Apostels Paulus, und deren Bestreitung, und fragen endlich, ob nicht an gewissen zweifellosen Umständen und Thatsachen die Leugnung der Auferstehung scheitere.

1. Die wunderscheuen Darstellungen.

Nicht wenige Leugner der leiblichen Auferstehung Jesu suchen vor Allem unsrer Frage die Spitze abzubrechen dadurch,

daß sie dieselbe als von keiner entscheidenden Wichtigkeit für unsern Glauben darstellen und namentlich dem Moment der Leiblichkeit hiebei jede tiefere Bedeutung absprechen. Was liege, sagen sie, so viel an dem Hervorgehen dieses Leibes aus dem Grabe, wenn nur der Geist Christi lebendig fortwirke in den Seinen. „Der Auferstandene ist der verherrlichte und verklärte Christus, der Herr, welcher der Geist ist, — der Lebendige in seiner Gemeinde" (Schenkel Charakt. Jes. S. 233). Und da sieht man denn auf dieser Seite Manche die leibliche Auferstehung unter der Hand in etwas ganz Anderes verwandeln, und hört sie, damit doch vor der Gemeinde wenigstens der Wortlaut dieses Glaubensartikels beibehalten werde, von einer „geistigen Auferstehung und Verklärung" reden und predigen. Dadurch wird die ganze Frage auf's Kläglichste verwirrt. Wer die leibliche Auferstehung leugnet, der sollte so ehrlich sein, gar nicht mehr von Auferstehung zu reden*). Denn es handelt sich bei der Auferstehung nicht um den Geist, dessen Fortexistenz sich nach der Schrift von selbst versteht, sondern lediglich um den Leib und sein lebendiges Wiederhervorgehen aus dem Grab. Nur das kann auferstehen, was vorher niedergelegt, in's Grab gesenkt wurde, und das ist nur der Leib, nicht der Geist. Also keine Zweideutigkeiten!

Weil nun aber Christi Leib nach der Schrift ein sündloser und nur um der Sünde der Welt willen gebrochener, weil in diesem Fall also der Tod ein freiwillig übernommener war (Joh. 10, 18) und zwar von Einem, dem als dem Sohn Gottes nach seiner eigenen Aussage der Vater gegeben hatte, das Leben in sich selber zu haben, der selbst die Macht haben wollte, sein Leben wie zu lassen so auch wieder zu nehmen (Joh. 5, 26; 2, 19; 10, 17 ff.), so handelt es sich darum, ob durch das Wiederaufleben dieses seines Leibes Christus wirklich als der Sohn Gottes erwiesen (Röm. 1, 4) und die Wahrheit seiner wichtigsten Selbstzeugnisse besiegelt, ob er für uns bloß der am Kreuze von Gott Verlassene und Gestorbene oder auch der mit Preis und Ehren Gekrönte ist (Hebr. 2, 9), ob insbesondere sein Tod

*) Daher Vögelin „Die Geschichte Jesu" S. 111 gesteht: „es wäre richtiger, anstatt immer von der Auferstehung Jesu, von seinem Fortleben unter uns zu reden".

als ein nicht für ihn selbst, sondern für uns erlittener und deßhalb wiederaufzuhebender d. h. als Versöhnungstod bestätigt, sein Opfer ein Gott wohlgefälliges, vom Vater angenommenes und deßhalb wahrhaft giltiges, ob somit überhaupt das Werk der Erlösung vollendet ist (Röm. 4, 25; 2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13), und wir nun zur Hoffnung berechtigt sind, daß dieses Heilswerk auch an uns selbst so völlig werde durchgeführt werden, zunächst innerlich, zuletzt aber auch äußerlich, daß der ganze Sünden- und Todesstand in den Gläubigen mehr und mehr aufgehoben und endlich auch der letzte Feind, der Tod, in der Auferstehung der Todten vernichtet wird (Röm. 6, 8; 1 Kor. 15, 52). Darin liegt die Alles entscheidende Bedeutung unsrer Frage! Gottmenschliche Geburt, sündlos vollkommener Gehorsam, weltversöhnendes Leiden und Sterben, todüberwindendes Auferstehen und weiterhin Erhöhung zur Rechten des Vaters und Sendung des h. Geistes sind fest in sich zusammenhängende Momente eines und desselben Heilswerkes. Einen Ring aus dieser Kette, und alles Uebrige fällt dahin! Die Auferstehung aber ist als Beginn der Verklärung gerade das wichtige, unentbehrliche Glied, das den irdisch zeitlichen Theil dieses Werkes überleitet in den himmlisch ewigen. Sie ist also mit Einem Wort ebenso nothwendig zur Vollendung der Person des Gottmenschen wie zu der seines Werkes, als Quell unsres lebendigen Glaubens wie als Grund unsrer Hoffnung auf die kommende Verklärung und Vollendung.

Von dieser fundamentalen Anschauung aus allein verstehen wir es, wenn der Apostel rundweg erklärt: „ist Christus nicht auferstanden, so ist unsre Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich, — so seid ihr noch in euren Sünden, so sind auch die, so in Christo entschlafen sind, verloren!“ (1 Kor. 15, 14—18). Wem dieses Zeugniß Pauli noch etwas gilt, der sollte es nicht leugnen, daß die Auferstehung Christi, wie sie einst der Ausgangspunkt der apostolischen Predigt war (Ap. Gesch. 1, 22; 2, 31 ff.), so heute noch das Schiboleth unsres ganzen Christenglaubens ist und bleibt! Wie mag doch trotz jenes Zeugnisses Schenkel behaupten, „einem Glauben, der sich auf die äußere Thatsache einer leiblichen Auferstehung Jesu stützte, habe auch der Apostel Paulus allen Werth abgesprochen“! *) Was anders

*) Charakterbild Jesu S. 233. Wenn sich Schenkel hiefür auf 2 Kor.

versteht denn Paulus unter Auferstehung als die leibliche sowohl bei der Christi als bei der unsrigen, wenn er dort (Vers 35—54) von nichts Andrem redet als vom Auferstehungsleib: „wie werden die Todten auferstehen? und mit welcherlei Leib werden sie kommen? — Dies Verwesliche muß anziehen das Unverwesliche und dies Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit". Gegen wen anders kämpft denn Paulus 1 Kor. 15 als gegen die Leugner der leiblichen Auferstehung? Und er soll dem Glauben an diese äußere Thatsache allen Werth abgesprochen haben, der die Wahrheit seiner ganzen Predigt, die Gewißheit unsres ganzen Glaubens, unsrer Erlösung von den Sünden und unsrer ganzen Hoffnung von dieser Thatsache abhängig macht!! Deutlicher als hier Paulus kann man nicht wohl reden. Aber für den, der zweifeln und streiten will, ist nun einmal nichts deutlich genug. Und der Unglaube hat aus naheliegenden Gründen ein Interesse, schlechthin keinem einzelnen Punkt unsres Glaubens eine Alles entscheidende Bedeutung zuzuerkennen. Dann ist an jedem Punkt um so leichter zu rütteln und einer um den andern zu beseitigen. Daher die vielen Versuche, die Bedeutung der Auferstehungsfrage zu verkleinern, oder sie vom leiblichen auf's geistige Gebiet hinüberzuspielen, wodurch dann — und darauf ist es hier besonders abgesehen — der Wunderscheu unsrer Zeit die Annahme dieses Glaubensartikels etwas mundgerechter gemacht werden soll.

Es liegt aber dieser ganzen Tendenz, die Bedeutung der Leiblichkeit zu verflüchtigen, ein allgemeiner Mangel zu Grund. Es fehlt ihr, wenn ich so sagen soll, der speculative Sinn für eine biblisch christliche Natur- und Geistesphilosophie, d. h. es fehlt ihr jede tiefere Gesammtanschauung des Heilsprocesses, in welchem Gott nach der Schrift die Welt der Vollendung entgegenführt. Dieser Proceß muß sich auch auf die Körperwelt erstrecken. Denn der Sieg Gottes über alle Mächte der

5, 16: „ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr so" beruft, so beweist diese Stelle für seine Auffassung nichts. Denn Paulus will dort nur sagen, er lege keinen Werth darauf, Christum „nach dem Fleisch" d. h. als natürlichen Menschen äußerlich gekannt zu haben, nachdem er ihn jetzt als Auferstandenen und Verklärten kennen gelernt. Die Frage nach der Bedeutung des Auferstehungsleibs kommt für ihn hier gar nicht in Betracht.

Sünde und des Todes wäre nicht vollständig, wenn nicht auch der Leib einst aus der Haft des Todes befreit und in den Zustand der Verklärung versetzt würde, zu welchem Gott ihn ursprünglich angelegt hat. Auch er hat wie die irdische Körperlichkeit überhaupt die Bestimmung, vom Geist einst ganz durchdrungen, zu voller Freiheit und Klarheit in der Gotteskindschaft durchgebildet, Licht in- und auswendig d. i. verklärt zu werden (Röm. 8, 21—23; Phil. 3, 21; 2 Kor. 4, 10 u. A.). Und wodurch anders konnte dieser Welterneurungsproceß begonnen werden als durch die Auferstehung und die damit begonnene Verklärung des Einen Leibes, über den der Tod an sich keine Macht hatte, des sündlosen Leibes Christi, des zweiten Adams, in welchem alle sollen lebendig gemacht werden (1 Kor. 15, 22 ff.)? In seiner Auferstehung „ist die Weltvollendung anticipirt". Wie in der Unterwelt den geistigen Bann des Todes, so durchbricht Christus in der Auferstehung auch die organische Todesmacht in der irdischen Körperlichkeit, und zeugt derselben — und zwar organisationsmäßig, daher die verstorbenen Leiber der Heiligen hereingezogen werden (Matth. 27, 52—53) — neue göttliche Lebenskraft ein, wie vom Herzen aus das dort neu bereitete Lebensblut durch die Adern in alle Glieder des Leibes geführt wird. Indem nämlich die von Christo ausfließenden Auferstehungskräfte, vermittelt durch das Wort und die Sacramente, wesentlich auf die Heiligung und Erneurung des Sünders hinwirken (Röm. 5, 10; Eph. 2, 5—6; 1 Petr. 1, 3), verinnerlichen sie sich zunächst in der geistigen Seite der menschlichen Natur, und legen so bei den Wiedergebornen die Auferstehung des Leibes bereits im Innern ihrer Natur an (Röm. 8, 11). Dann aber erschließt sich die geistige Lebenskraft Christi zu einem Darstellungsact auch in der sichtbaren Welt in der Wiederbelebung auch der Leiber jener Geheiligten (erste Auferstehung 1 Kor. 15, 23; Joh. 5, 25—29; Offenb. 20, 5—6). In der späteren allgemeinen Auferstehung, die erfolgt durch einen Machtact Christi, der sich auf die ganze irdische Körperwelt erstreckt und daher die allgemeine Weltkatastrophe einleitet (Offenb. 20, 11—13), sowie in der Herstellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde findet endlich dieser großartige, stufenmäßig fortschreitende Welterneurungsproceß seinen vollendenden Abschluß. Gott will mit seiner Herrlichkeit der Kreatur einwohnen, um Alles in Allem sein zu können (1 Kor.

15, 28; Offenb. 21, 3 ff.). Hier gilt Oetinger's Satz, daß „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist".

Dieser tiefe Zusammenhang der Auferstehung Christi mit der ganzen Welterneurung wird von den Gegnern der Auferstehung ebenso unbiblisch als unphilosophisch übersehen. Von der großen Verheißung: „siehe, Ich mache Alles neu" (Offenb. 21, 5) und der heiligen Nothwendigkeit ihrer einstigen Verwirklichung haben sie keine Ahnung! —

Um so mehr ist es anzuerkennen, daß Strauß, hierin schärfer sehend als Keim *), der Auferstehungsfrage ihre ganze volle Bedeutung läßt, wenn er sie „den Mittelpunkt des Mittelpunkts, das eigentliche Herz des bisherigen Christenthums" nennt und sagt: „bei der Auferstehung Jesu ist es doch wohl außer Streit, daß mit ihr die Wahrheit des Christenthums steht und fällt. Sagt nicht der Apostel Paulus: ist Christus nicht auferstanden, so ist unsre Predigt vergeblich u. s. f. 1 Kor. 15, 14—17. An diesem apostolischen Wort ist nicht zu deuteln" („die Halben und die Ganzen" S. 125—127). Ja Strauß erkennt an, daß

*) Der geschichtl. Christus III. Aufl. S. 104. Wir müssen dies sagen — auf die Gefahr hin, von Keim auch unter „die Eiferer des Buchstabens" verwiesen zu werden, unter denen er auch Güder mit seiner beachtenswerthen Schrift „die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi und deren Bestreitung" kurzweg seine Stelle angewiesen hat S. 135. — Gegen seinen Satz aber: „den christlichen Glauben kann man, wie Schleiermacher längst zeigte, nicht schlechthin an eine einzelne so widerspruchsvoll erzählte, geschichtlich so schwer und so vielfach deutbare Nachricht binden" möchten wir bemerken, daß die Auferstehung Christi für uns eben nicht bloß „eine Nachricht", sondern zugleich der innerlich nothwendige Abschluß alles Vorhergehenden, sowie der Anfangspunkt alles Nachfolgenden im ganzen Erlösungswerk, auch nicht „eine einzelne, widerspruchsvoll erzählte", sondern eine von Vielen verbürgte und wenigstens in der Hauptsache (vergl. unten) übereinstimmend bezeugte Nachricht ist, die zwar „geschichtlich schwer" zu erklären, wie jedes Wunder, aber dem einfachen Wortsinn nach durchaus nicht „vielfach deutbar" ist. Die Berufung auf Schleiermacher endlich, dem die Herausgabe seiner Vorlesungen über „das Leben Jesu" in der That wenig Ruhm brachte, und der in der Auferstehungsfrage der allerunglücklichsten Theorie, der Scheintodshypothese huldigt (siehe unten), von deren Verdacht sich auch Keim S. 139 feierlich reinigt, will uns gerade an diesem Punkt keine glückliche und stichhaltige scheinen. Schleiermacher hat nur gezeigt, „daß man auf seinem Standpunkt nicht stehen bleiben kann."

diese Frage die eigentliche Probe seines ganzen Standpunkts sei: „hier stehen wir an der entscheidenden Stelle, wo wir den Berichten von der wunderbaren Wiederbelebung Jesu gegenüber entweder die Unzulänglichkeit der natürlich-geschichtlichen Ansicht für das Leben Jesu bekennen, mithin alles Bisherige zurücknehmen und unser ganzes Unternehmen aufgeben, oder uns anheischig machen müssen, den Inhalt jener Berichte, d. h. die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, ohne ein entsprechendes wunderbares Factum begreiflich zu machen" (Leben Jesu S. 288). Ganz richtig. Hier ist der Punkt, wo es sich handgreiflicher als irgendwo sonst entscheiden muß, ob er Recht hat oder die christliche Kirche, die Wunderscheuen oder die Wundergläubigen.

Mit dieser Auffassung der Sachlage wird Strauß, und wir mit ihm, auch Baur gegenüber Recht behalten, der auffallender Weise diese Hauptfrage umgehen zu können glaubt. Wie wir unten weiter hören werden, drückt er in eigenthümlich zweideutiger Weise sich so aus: „was die Auferstehung an sich ist, liegt außerhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung" (das Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 39). Diese habe sich nur daran zu halten, daß für den Glauben der Jünger die Auferstehung Jesu zur unumstößlichen Gewißheit geworden ist. „Keine Analyse kann in den innern geistigen Proceß eindringen, durch welchen im Bewußtsein der Jünger ihr Unglaube bei dem Tode Jesu zu dem Glauben an dessen Auferstehung geworden ist." — „Für die Jünger hatte die Auferstehung aller Realität einer geschichtlichen Thatsache, — was auch das Vermittelnde dabei gewesen sein mag." Also gerade über die Hauptsache, die Frage, wie denn dieser Glaube, dieses neue Bewußtsein in den Jüngern entstanden sein könne, gleitet Baur rasch hinweg. Die Auferstehung soll nur die thatsächliche Erklärung sein, daß Christi Person nicht nur nicht untergegangen, sondern im Tod erst zu ihrer absoluten Bedeutung erhoben wurde.

Die ganze Entwicklung der Kirche Christi stellt hienach Baur nicht auf die objektive Thatsache der Auferstehung Christi, sondern auf den subjektiven Glauben der Jünger an dieselbe, nicht so sehr auf Christum selbst als vielmehr auf seine Jünger, nicht auf eine göttliche That, sondern auf einen gewissen nicht näher zu erklärenden Zustand des menschlichen Bewußtseins der

Jünger. Statt des Factums erhalten wir ein Fictum, d. h. die bloße Vorstellung eines Factums, mag diese nun einen äußeren objektiven Grund oder bloß eine innere, subjektive Ursache gehabt haben. — Mit Recht hat Strauß diese Zweideutigkeit gerügt: „Baur ist, wenigstens dem Worte nach, der brennenden Frage ausgewichen. Denn seine Worte lauten so, als ließe sich historisch nicht ausmachen, und als wäre es auch nicht die Aufgabe der geschichtlichen Forschung, auszumachen, ob die Auferstehung Jesu ein äußerer, sei es wunderbarer oder natürlicher Vorgang, oder ob sie nur der Glaube seiner Jünger gewesen sei. Davon — setzt Strauß ohne Zweifel richtig hinzu — war aber für Baur so viel in jedem Falle ausgemacht, daß sie das Erstere in keiner Art, daß sie in keinem Sinne ein äußerer Vorgang gewesen; womit sich ihm das Zweite von selbst ergab“ (a. a. O. S. 288). — Es macht in der That einen eigenthümlichen Eindruck und kann wenig Vertrauen erwecken, wenn ein Historiker, der doch sonst alle Thatsachen der Kirchengeschichte genau untersucht und dabei nicht bloß fragt, was man glaubte, sondern was wirklich geschah, bei dem Cardinalpunkt, von dem der Glaube und das Zeugniß aller Apostel ausgeht, auf dem die ganze Kirche geschichtlich sich auferbaut hat, nicht untersucht, ob er wirkliche Thatsache sei, sondern sich damit begnügt, zu wissen, daß man daran geglaubt habe! Das kann nur ein idealistischer Philosoph thun, dem sich die Geschichte überhaupt in einen Bewußtseinsproceß auflöst.

Ebenso wenn Baur früher sagte: „zwischen dem Tod Jesu und seiner Auferstehung liegt ein so tiefes undurchdringliches Dunkel, daß man nach einem so gewaltsam zerrissenen und so wundervoll wiederhergestellten Zusammenhang sich gleichsam auf einen neuen Schauplatz der Geschichte gestellt sieht“, so ist dies ganz richtig; durch die Auferstehung Christi ist ein neues Blatt der Weltgeschichte aufgeschlagen, ein neuer Boden für deren Entwicklung gegründet worden. Aber entsteht denn ein neuer Schauplatz der Geschichte durch eine bloße Vorstellung? Wäre nicht die Entstehung dieser Vorstellung, dieses göttlichen Glaubens an die Auferstehung, eines Glaubens, „an welchen das ganze Gewicht der weltgeschichtlichen Bewegung des Christenthums angehängt wird, ohne die entsprechende Thatsache nicht ein ebenso großes, ja noch viel größeres Wunder“ als die Auferstehung selbst? Hier wird

man gewiß sagen dürfen: „das ist wenigstens kein geschichtliches und speculatives Begreifen des Christenthums“. *). Die Apostel setzen nach der Schrift das Gebäude der Kirche auf eine Thatsache. Da haben wir einen Grundstein. Baur auf einen Bruch des geschichtlichen Zusammenhangs, der in räthselhaftes Dunkel gehüllt bleibt, also auf eine Lücke. Da steht dann das ganze Gebäude, oder vielmehr die davon ausgehende Geschichtsbetrachtung hohl! —

Dagegen haben viele Andere uns auf positive Weise zu zeigen versucht, wie dieser Glaube der Jünger auf natürliche Weise entstehen konnte, und haben auch hiebei alle nur möglichen Wege eingeschlagen. Bald wurde der wirkliche Tod Christi geleugnet und zu einem Scheintod gemacht, wobei sich dann die Auferstehung auf das ganz natürliche Erwachen aus einer Ohnmacht reducirt. Bald wurde der wirkliche Tod zugestanden, dagegen die Auferstehung als äußere Thatsache geleugnet und der Ursprung des Glaubens an dieselbe auf bloße Visionen der Jünger zurückgeführt.

Die erste, die Scheintodshypothese, haben die alten Rationalisten aufgestellt. Neuerdings ist sie wieder in Schleiermacher's Leben Jesu zum Vorschein gekommen. Gegen sie könnte man schon an das Herausfließen von Blut und Wasser aus der geöffneten Seite Christi erinnern. Indeß wollen wir die Physiologen darüber streiten lassen, ob diese Erscheinung eine sichere Probe des wirklichen Todes ist oder nicht. Aber es spricht gegen jene Anschauung der einstimmige Bericht der ganzen h. Schrift, die in hundertfachem Zeugniß den Tod Christi als einen wirklichen darstellt, im alten Testament vom Schlangenzertreter an, der in die Ferse gestochen werden soll (1 Mos. 3, 15), bis auf jene Weissagungen: „du legest mich in des Todes Staub“, „er ist aus dem Lande der Lebendigen weggerissen“, „sie werden mich ansehen, welchen sie zerstochen haben“ (Ps. 22, 16 ff.; Jes. 53, 8 ff.; Sach. 12, 10); im Neuen von den zahlreichen Verkündigungen seines Todes aus dem Mund des Herrn selbst, daß er werde getödtet werden und sein Leben geben zu einer Erlösnng für Viele (Matth. 16, 21; 20, 28 u. s. w.), und der genauen Schilderung seines Todes bei allen vier Evangelisten, wonach er wirklich verschied, seinen Geist aushauchte (ἐξέπνευσε) und in die

*) Landerer „Worte der Erinnerung an F. Ch. v. Baur“ S. 71.

Hände des Vaters befahl (Matth. 27, 50; Marc. 15, 37; Luk. 23, 46; Joh. 19, 30. 33), sowie von den Zeugnissen der Apostel in den Reden des Petrus und Paulus in der Apostelgeschichte (2, 24—32; 10, 39; 13, 28—30. 34 ff. u. s. f.) und ihren Briefen (z. B. Röm. 5, 6—10; 1 Kor. 15, 3; 1 Petr. 3, 18 u. s. w.) an bis zum Zeugniß der Offenbarung Johannis, da der „Erstgeborne von den Todten" selbst von sich bezeugt: „Ich war todt, und siehe, ich bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit, und habe die Schlüssel der Hölle und des Todes" (1, 5. 18; 2, 8). Es spricht gegen jene Hypothese die ganze göttlich-menschliche Nothwendigkeit dieses Todes als des Grundes unsrer Versöhnung mit Gott. Wie wäre denn dieser Tod, dessen vorauseilender Schatten im Versöhnungsblut aller alttestamentlichen Opfer sich dargestellt hatte, als ein Opfertod zu denken ohne wirkliches Sterben? Es spricht dagegen auch schon die gegensätzlich-parallele Beziehung des Todes und der Auferstehung und die Verknüpfung unsres Hervergehens aus dem Todeszustand zu neuem Leben mit der Auferstehung Christi als ihrem Vorbild und Prinzip (Röm. 4, 24—25; 6, 3 ff.; 8, 10 ff.; 14, 9; 1 Kor. 15, 3 ff.; 2 Kor. 5, 14 ff. u. s. w.).

Es genügt aber gegen dieses Fündlein vom Scheintod Jesu die einfache Frage: wie hätte aus dem Mitleid erweckenden Anblick eines wieder zu sich kommenden tödtlich Verwundeten plötzlich der begeisterte Glaube an die Auferstehung des Todesüberwinders entstehen können?? Strauß hat hier dem Rationalismus einen vernichtenden Streich versetzt, wenn er sagt: „ein halbtodt aus dem Grabe Hervorgekrochener, siech Umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger, und am Ende doch den Leiden Erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten, machen, der ihrem späteren Auftreten zu Grunde lag; ein solches Wiederaufleben hätte den Eindruck, den er im Leben und Tode auf sie gemacht hatte, nur schwächen, denselben höchstens elegisch ausklingen lassen, unmöglich aber ihre Trauer in Begeisterung verwandeln, ihre Verehrung zur Anbetung steigern können" (Leben Jesu S. 298). — Auch Schleiermacher's wunderliche Auffassung, die sich darauf stützen will, der wirkliche Tod sei ohne Eintritt der Verwesung nicht constatirt (als ob zu unsrer Versöhnung das Blutvergießen und der Tod nicht hingereicht

hätte ohne Verwesung, deren Nichteintritt schon in Ps. 16, 10 „dein Heiliger" und Ap. Gesch. 2, 31 hinlänglich motivirt ist!), Jesus habe nachher noch eine Zeit lang mit den Jüngern gelebt und sich dann in gänzliche Verborgenheit zum zweiten Tod zurückgezogen, wird dieser nun bereits verschollenen Hypothese kein längeres Leben fristen können, denn auch hier mußte ja später „dem Scheintod die unendliche Enttäuschung der wirklichen Todesauflösung folgen" *). Die neueren Gegner der Auferstehung haben denn auch nicht mehr gewagt, auf diese Annahme zurückzukommen. Somit bleibt es bei den Worten des alten Credo: „gekreuzigt, gestorben und begraben". —

Dagegen ist die andere Annahme in Flor gekommen, der Auferstehungsglaube habe sich in Folge von Visionen gebildet. So besonders Renan und Strauß, während von dem auch hier auf halbem Weg stehenbleibenden Schenkel in der That schwer zu sagen ist, welche Ansicht er eigentlich hat. Es verlohnt sich auch nicht, ihm zu den verschiedenen Modifikationen seiner Auffassung zu folgen, außer sofern man an Schenkel besonders deutlich sehen kann, wie verzweifelt solche Gegner der biblischen Auferstehungslehre sich wenden und drehen, sich mit einem nach allen Seiten schillernden Phrasenschwall umgeben müssen, um einerseits das Wunder entfernen, andrerseits aber doch auch dem Vorwurf eines radicalen Unglaubens entgehen zu können. Kein Wunder, daß Schenkel von Freund und Feind beharrlich „mißverstanden" oder gar „boshaft verleumdet" wird, wie er in seiner Zeitschrift öfters klagt. So oft er aber seine Ansicht deutlicher erklären will, so wird ein quid pro quo, eine neue nebelhafte Unbestimmtheit und Unklarheit vorgebracht.

Schenkel will nichts wissen von einer wunderbaren Wiederbelebung des irdischen Leibs Jesu, nichts vom Scheintod, nichts von der Visionshypothese. In seinem Charakterbild Jesu Kap. XXIX (bei dem schon die Ueberschrift, „die Verherrlichung", zweideutig ist) hält er drei Thatsachen für unbestritten, einmal „daß in der Morgenfrühe des ersten Wochentages, welcher auf die Kreuzigung folgte, das Grab Jesu leer gefunden wurde;" sodann „daß die Jünger und noch andere Glieder der apostolischen Ge-

*) Schleiermacher, Leben Jesu S. 443 ff.; 500 ff. — Vergl. gegen ihn auch Keim a. a. O. S. 182 ff. —

meinde überzeugt waren, Jesus nach seiner Kreuzigung noch gesehen zu haben;" endlich „daß die Erscheinungen Jesu nach seinem Tode, welche in den Evangelien erzählt sind, im Wesentlichen keinen andern Charakter hatten als denjenigen, welcher auch der Christuserscheinung des Apostels Paulus auf dessen Reise nach Damascus eigenthümlich war" (S. 231). Und Paulus bezeichnet selbst Gal. 1, 16 „seine Christusvision als eine vorzugsweise innere Kundgebung Christi." — „Der Auferstandene ist demzufolge der verherrlichte und verklärte Christus, der Herr, welcher der Geist ist" (S. 232).

Die zwei ersten dieser Thatsachen sind allgemein zugegeben. Das Dritte aber ist keine „Thatsache", sondern eine Vermuthung, bei der sich nicht nur fragen wird, ob jene Christuserscheinung vor Damascus eine innere oder aber eine äußere, objektive Offenbarung war, und ob Gal. 1, 16 ein ausreichender Beweis für die erstere Annahme ist, sondern auch ob dieser Vorfall überhaupt auf Eine und dieselbe Linie gestellt werden darf mit den Erscheinungen des Auferstandenen in den Evangelien. Wir werden dies nachher zu untersuchen haben, sehen aber an dem Ausdruck „vorzugsweise innere Kundgebung" bereits den schwankenden Vermittlungsstandpunkt, da es sich offenbar entweder um einen äußern oder um einen innern Vorgang handelt.

Ist nun der Auferstandene „nur der Herr, welcher der Geist ist", wird die leibliche Auferstehung geleugnet und ihr, wie wir oben sahen, überhaupt aller Werth abgesprochen, somit von dem, was nach biblischer Lehre gerade der Kern ist, gesagt, es sei nicht der Kern, wie erklärt dann Schenkel den Auferstehungsglauben? Er sagt, die Gemeinde zu Jerusalem habe sich die Thatsache, daß das Grab Jesu leer gefunden wurde, aus einem Wunder der göttlichen Allmacht erklärt und angenommen, „sie sei unter der hilfreichen Mitwirkung von Engeln erfolgt. So entstand die älteste Ueberlieferung von der Engelerscheinung, die sich zugleich auf die Aussagen tieferregter Frauen stützte" (S. 231). Die Gefühle der Liebe, des Vertrauens, der Hoffnung erwachten wieder. „Die Frauen gingen auch hier voran. — An der Stelle des Leichnams Jesu glaubten sie eine Himmelserscheinung zu erblicken. Zustände der Verzückung traten ein, die Folge tiefererschütterten weiblichen Seelenlebens" (S. 226). Wie Schenkel trotzdem die krankhaften Hallucinationen Renan's abweisen kann,

wird nicht klar. — Was geschah denn aber an sich? kam Christus irgendwie den Seinen wieder nahe? Da erfahren wir zunächst nur, daß „seine Erscheinungen eben so viele Verklärungen seines bis dahin noch so sehr getrübten Charakterbildes in den Herzen seiner Gläubigen waren. Er hat sich in denselben als der ewig Lebendige erwiesen" (S. 233).

Daß solche unbestimmte Phrasen nur Ausflüchte sind und keine Erklärung der Sache, scheint Schenkel selbst etwas zu fühlen. Daher versucht er andern Orts *) näheren Aufschluß zu geben. Da wird uns gesagt, die Erscheinungen des Auferstandenen seien „reale Manifestationen seiner aus dem Tod lebendig und verklärt hervorgegangenen Persönlichkeit gewesen." Das klingt fast orthodox; nur wird statt des Leibes das unbestimmtere „Persönlichkeit" gesetzt. Denn, heißt es weiter, der Leichnam sei im Grab geblieben oder auf eine nicht mehr zu ermittelnde natürliche Art daraus entfernt worden; nur die Seele sei lebendig daraus hervorgegangen (als ob sie vorher in's Grab gelegt worden wäre!!), und habe sich mit einer neuen Leiblichkeit umgeben, „weil das menschliche Personleben zu seiner Manifestation eines Organs nothwendig bedürfe." Also etwa eine Art von Gespenstererscheinung in neuem Organ und jedenfalls ohne den alten Leib? Nein, auch das nicht, sondern „eine reale geheimnißvolle Selbstoffenbarung der aus dem Tod lebendig und unvergänglich hervorgegangenen Persönlichkeit Christi," die von solcher Beschaffenheit war, „daß die Jünger den Eindruck erhielten, Christum wirklich zu schauen." — Sie sehen, statt einer Erklärung erhalten wir neue Räthsel. Wer kann sich doch unter diesen gewundenen, geschraubten Worten, die Alles festhalten wollen und doch zugleich Alles negiren, irgend etwas Klares vorstellen? Das sind, wie Strauß sagt (die Halben und die Ganzen S. 62), „Flunkereien, die selbst dem niedrigstorganisirten historischen wie moralischen Gefühl ein Gräuel sind." — Es ist der Fluch des Phrasenthums, daß es, auch wo es erklären will, die Dunkelheiten nur häuft oder wiederholt. Blieb der Leichnam im Tode, so ist und bleibt es ein grober Mißbrauch der Bibelsprache, ja „Falschmünzerei" (Strauß a. a. O. S. 64) noch von einem Auferstandenen zu reden!

*) Allgem. kirchl. Zeitschrift 1865; 5. Heft. S. 289—304.

Aber da hält uns Schenkel noch einen eigenthümlichen Einwurf entgegen: „Wäre Christus nach seiner Kreuzigung in irdisch-leiblicher Gestalt, als derselbe wie vorher (dies sagt die Schrift nicht, denn mit der Auferstehung hätte auch schon der Verklärungsproceß seines irdischen Leibes begonnen, der sich dann in der Himmelfahrt vollendete), unter die Menschen zurückgekehrt, — warum hätte er sich in diesem Fall nicht auch seinen jüdischen Richtern, nicht auch dem römischen Procurator gezeigt? warum wäre er nicht in den Straßen Jerusalems vor dem in Betreff seiner Person so grob getäuschten Volke aufgetreten? warum hätte er nicht durch seine bloße Erscheinung den Muth seiner erschrockenen Anhänger allerwärts neubelebt und seinen boshaften Feinden dadurch eine vernichtende Niederlage beigebracht?" (Charakterbild S. 233). Warum? weil die Wege Gottes viel weiser und heiliger sind, als unsre Kurzsichtigkeit erwartet. Warum hat denn Christus die „Zeichen vom Himmel" stets abgelehnt (s. o. S. 353 u. 360 ff.)? warum hat er nicht von Anfang an vor allem Volk etwa ein Zwiegespräch mit seinem Vater zum Himmel hinauf gehalten, um seine göttliche Sendung öffentlich und unwiderleglich zu beweisen, allen Zweiflern und Gegnern ein für allemal den Mund zu stopfen und aller Welt den Glauben an ihn ganz leicht zu machen? warum ist er nicht zum Beweis seiner Gottessohnschaft vom Kreuze gestiegen? — Hätte Christus gethan, was Schenkel verlangt, und als Auferstandener sich öffentlich seinen Feinden gegenüber zur Schau gestellt, dann gerade müßten uns die Berichte von seinen Erscheinungen sehr verdächtig erscheinen. Denn wie völlig widerspräche das dem Charakter aller seiner Wunder, ja dem ganzen Charakter und der sittlichen Aufgabe Jesu selbst! Daß er es nicht that, das vermindert also nicht, sondern erhöht die Glaubwürdigkeit seiner Wiedererscheinung. — Das Wunder darf den Glauben ja wohl erleichtern, aber nicht schlechthin zum Glauben zwingen (s. oben S. 359). Wer, wie Schenkel, obigen Einwurf macht, hat den sittlichen Charakter eines Glaubens, der seine Annahme jederzeit der menschlichen Freiheit anheimstellt und von sittlichen Entschließungen abhängig macht, noch wenig begriffen! Oder wäre das noch ein Reich des Glaubens gewesen, das sich auf ein allgemeines Sehen und Betasten des Auferstandenen, auf ein zum öffentlichen Schauspiel gewordenes Wunder gegründet hätte?! Und hätte denn Jerusalem

einen solchen Anblick überhaupt noch verdient? Hatte das Volk nicht in der Kreuzigung des Herrn sein eigenes Bluturtheil unterschrieben? Seit dem Einzug Christi in Jerusalem war Israels Gnadenfrist vollends zu Ende geeilt. Mit Christi Tod war es *als Volk* dem Tode verfallen; jetzt konnte es sich nur noch um die Rettung Einzelner handeln. Und da will *Schenkel* für das ganze Volk noch eine weitere Gnadenfrist, auch für die verstocktesten Feinde Jesu eine neue und diesmal handgreifliche Nöthigung zur Umkehr verlangen! Nein, die Erscheinungen des Auferstandenen konnten „nicht allem Volk, sondern nur den vorerwählten Zeugen von Gott" (Ap. Gesch. 10, 40—41) zu Theil werden als Lohn ihrer ganzen Glaubensnachfolge, ihrer heißen Schmerzen um den am Kreuz Verblichenen, ihrer Liebestreue bis in's Grab. Von nun an sollte nach dem Prinzip jener „göttlichen Thorheit, die weiser ist denn die Menschen sind," und der es gefällt, „durch thörichte Predigt selig zu machen die, so daran *glauben*," Israel und die ganze Welt mit allen ihren Weisen und Schriftgelehrten genöthigt sein, bei armen, aber durch jene Erscheinungen Christi hochbevorzugten Fischern als Zeugen dieses großen göttlichen Sieges in die Schule zu gehen. —

Können wir so *Schenkel* nicht eigentlich zu den Anhängern der Visionshypothese rechnen, so bekennt sich dagegen *Renan* unumwunden zu ihr. Wir haben schon früher gesehen, wie er Maria Magdalena als die eigentliche Schöpferin des Auferstehungsglaubens betrachtet, und haben seinen pathetischen Ausruf am Schluß seines Lebens Jesu vernommen: „o göttliche Kraft der Liebe, heilige Augenblicke, wo die Leidenschaft einer Visionärin (d'une hallucinée) der Welt einen auferstandenen Gott gibt!" Für die Erklärung der „seltsamen Gerüchte, die sich in Folge des leer angetroffenen Grabes unter den Jüngern verbreiteten," verweist uns *Renan* dort auf sein Werk über „*die Apostel*". Dasselbe ist inzwischen erschienen, und da erfahren wir nun im ersten Kapitel Folgendes.

„Jesus, obgleich von Auferstehung, von einem neuen Leben redend, hat niemals ganz ausdrücklich gesagt, daß er in seinem Fleisch auferstehen würde." Als ob die wiederholten Verkündigungen, des Menschen Sohn werde getödtet werden und am dritten Tage wieder auferstehen von den Todten, anders von den Jüngern hätten verstanden werden können als von einem leiblichen

Hervorgehen aus dem Grabe! Man sehe Matth. 12, 40; 17, 9. 23; 20, 19; 26, 32; Marc. 8, 31; 9, 9—10. 31; 10, 34; Luk. 9, 22; 18, 33. Alle diese entgegenstehenden Stellen will Renan mit der Bemerkung beseitigen, sie rühren daher, „weil man vom Ausgang eines gewissen Zeitabschnittes an viel Gewicht darauf legte, daß Jesus seine Auferstehung vorausgesagt habe.“ Also das alte Kunststück der Kritik, das, was ihren Voraussetzungen widerspricht, als späteren Zusatz aus den Urkunden auszuscheiden. Man schreibt Christo gleichsam vor, was er gesagt haben darf und was nicht.

Nachher muß Renan doch selbst zugeben: „mehrere Worte des Meisters — konnten in dem Sinn gedeutet werden, daß er aus dem Grabe hervortreten würde.“ — Dann wird uns die Stimmung, aus welcher der Auferstehungsglaube entspringen konnte, so geschildert: „Henoch und Elias hatten den Tod nicht gekostet. Man begann selbst zu glauben, daß die Patriarchen und die Männer ersten Rangs, von denen das A. Testament redet, nicht wirklich gestorben seien und daß ihre Körper in ihren Gräbern zu Hebron sich lebend befänden.“ Woher weiß das Renan? Es ist wieder ein Stückchen orientalischer Phantasie, wie wir sie in seinem „Leben Jesu“ zur Genüge kennen lernten. Ap. Gesch. 2, 29 sagt Petrus von David: „er ist gestorben und begraben, und sein Grab ist bei uns bis auf diesen Tag,“ und erwähnt dies offenbar als eine allbekannte und von Niemand bezweifelte Thatsache. Oder wo wüßte man sonst etwas davon, daß die Juden damals an eine leibliche Wiederbelebung Davids, Abrahams, Mosis u. A. glaubten? — Aber hören wir weiter. „Jesu mußte dasselbe begegnen, was allen Menschen (??) begegnet, welche die Aufmerksamkeit ihrer Zeitgenossen gefesselt haben. Die Welt, gewohnt ihnen übermenschliche Kräfte zuzuschreiben, kann nicht annehmen, daß sie dem unbilligen Gesetz des Todes unterworfen gewesen sein sollten. — Die Helden sterben nicht. — Dieser verehrte Meister hatte in seiner Umgebung zu sehr gelebt, als daß man nach seinem Tode nicht behauptete, daß er immer leben würde. — Der Tag nach der Grablegung war durch diese Gedanken erfüllt. Die Frauen besonders überschütteten ihn im Geiste mit ihren zärtlichsten Liebkosungen (man höre den Pariser!). Ihr Gedanke verläßt nicht einen Augenblick diesen theuren Freund — ach, sicherlich umgeben ihn die Engel und verhüllen sich das An-

gesicht in seinem Leichentuch." — „Die kleine christliche Gesellschaft vollbrachte an jenem Tag das wahre Wunder, sie erweckte Jesum in ihrem Herzen durch die gewaltige Liebe, die sie für ihn hatte. Sie beschloß, daß Jesus nicht sterben würde. Die Liebe dieser leidenschaftlich bewegten Seelen war in der That stärker als der Tod."

Also das, was nach dem übereinstimmenden Zeugniß aller Auferstehungsberichte den Weibern und Jüngern zu ihrer tiefsten Ueberraschung sich zeigt oder berichtet wird, was ihre Trauergedanken plötzlich so durchkreuzt, daß sie es anfangs gar nicht glauben wollen (Marc. 16, 11. 13 ff.; Luk. 24, 22 ff.), das soll nach Renan etwas von den Jüngern in ihrer Gedankenwelt Vorbereitetes, ja von ihnen selbst durch einen heroischen Beschluß Vollbrachtes gewesen sein!! (vergl. unten).

Besondern Antheil hiebei hatte Maria von Magdala. „Ihr muß man Schritt für Schritt folgen; denn sie trug an jenem Tag während einer Stunde die ganze Arbeit des christlichen Bewußtseins mit sich. Ihr Zeugniß entschied für den Glauben der Zukunft". — Aber wie erklären sich denn die Christuserscheinungen im Jüngerkreis? — Wie sie beisammen sind, geht es wohl „wie ein leichter Hauch über das Antlitz der Versammelten. In solchen entscheidenden Stunden bestimmen ein Luftzug, ein klapperndes Fenster, ein zufälliges Gemurmel den Glauben der Völker auf Jahrhunderte." Die Jünger hören das Wort „Friede". Da war kein Zweifel: Christus ist gegenwärtig!

So erklärt Renan den Auferstehungsglauben. Zu den früheren Hallucinationen einer Schwärmerin weiß er nur noch ein bischen Luftzug, Fenstergeklapp, zufälliges Gemurmel als Erklärungsgrund in Szene zu setzen. — Verehrte Zuhörer! Hat je der Unglaube glänzender seine Unfähigkeit documentirt, göttliche Thatsachen natürlich zu erklären, als hier? Kann man ein windigeres Gerede hören als das, daß ein Luftzug oder Fenstergeklapp das Größte und Wichtigste im menschlichen Culturleben, den Glauben der Völker auf Jahrhunderte hinaus bestimme?! Dann weh uns! Ein Hauch — und wir sind auf viele Generationen hinaus an irgend einen folgenschweren Irrthum rettungslos verloren, zumal wenn wir gerade in aufgeregter Stimmung sind! Wie gründlich muß doch, wer so spricht, allen Glauben — ich

will nur sagen in eine sittliche Betrachtung, geschweige an eine heilige Verehrung verloren haben! Sehen Sie hier, wie tief der Unglaube, indem er die höchsten Güter der Menschheit, ihre ganze sittlich-religiöse Ueberzeugung dem geringsten Zufall preisgibt, die Menschheit herabsetzt, wie schmählich er ihre sittliche Würde verletzt! Und er gebärdet sich doch, als wollte er erst ihr zur wahren Würde verhelfen! —

Ein viel bedeutenderer Vertreter der Wundershypothese ist Strauß. Er läßt den Mythus schon in Gethsemane eintreten (S. 547 ff., wobei freilich Niemand einsieht, wie Einer je den Einfall gehabt haben könnte, einen solchen Seelenkampf zu erdichten: denn an Mythus soll doch zur Verherrlichung Christi dienen, jene Szene aber zeigt ihn uns in seiner tiefsten Erniedrigung. — Wie bei allen Wundern beginnt Strauß auch die Untersuchung der Auferstehung mit einer Darlegung der Abweichungen und Widersprüche der einzelnen Erzählungen, um daraus „das Ungenügende der evangelischen Berichte" folgern zu können (s. unten). Als einzigen glaubwürdigen Zeugen will er Paulus gelten lassen, der jedoch 1 Kor. 15 nur sage, der wiederbelebte Christus sei den Aposteln „erschienen, d. h. sie haben geglaubt, ihn wahrzunehmen, und zwar subjektiver: welche Gründe sie aber gehabt haben, die Erscheinung für etwas Wirkliches, und zwar für die Erscheinung ihres getödteten Meisters zu halten, sagt er uns nicht. Und ob er auch nur für sich darnach geforscht hat, läßt sich bezweifeln" (Leben Jesu, S. 290). „Die Aussage eines Augenzeugen über diese Erscheinungen haben wir nicht" (S. 291; die Evangelien rühren ja nicht von Aposteln her). Nur die Christuserscheinung vor Damascus, die Paulus 1 Kor. 15, 8 und auch 9, 1 im Auge hat, ist uns von dem Augenzeugen selbst berichtet, wenn auch „gar kurz" (S. 301), denn die dreimalige ausführliche Erzählung dieses Vorfalls in der Apostelgeschichte hat bei der Unächtheit und Unsicherheit dieser Quelle nur den Werth eines „Zeugnisses dritten Rangs". Aus jenem kurzen Selbstzeugniß des Paulus geht nun freilich mit Sicherheit hervor, „daß er sich dabei den erhöhten Christus wirklich und äußerlich gegenwärtig, die Erscheinung als eine im vollen Sinn objektive dachte" (S. 302). Dennoch kann uns bei dieser Angabe „nichts hindern, anderer Meinung zu sein und die Erscheinung als eine lediglich subjektive, als eine Thatsache seines innern

Seelenlebens zu betrachten." Dies ist um so weniger bedenklich, als „gewisse überschwengliche Seelenzustände bei Paulus nichts Seltenes waren", und manche Spuren bei ihm „eine nervöse Anlage", ja krampfhafte, vielleicht epileptische (!!) Zufälle vermuthen lassen (a. a. O.), wobei Strauß nur vergißt, daß die Gesichte und Offenbarungen, deren Paulus 2 Kor. 12, 1 ff. sich rühmt, doch erst seinem christlichen Leben angehören, nicht aber seiner pharisäisch-jüdischen Periode, die sich erst mit jener Christuserscheinung abschließt. —

Also der klare, sichere Sinn jenes Zeugnisses deutet auf eine wirkliche, äußerliche Erscheinung Christi. Trotzdem war es ein innerer Vorfall, Paulus muß sich hier selbst getäuscht haben, weil er überhaupt im Punkt der Visionen nicht nüchtern und zuverlässig genug, ja wir müssen fast sagen nicht ganz zurechnungsfähig war. — Dazu beachte man das obige Manöbre, da Strauß den Bericht einer von Paulus offenbar als feststehend vorausgesetzten, objektiven Thatsache, „daß Christus gestorben sei und begraben, und daß er auferstanden sei am dritten Tage, und daß er gesehen worden ist von Kephas, darnach von den Zwölfen" u. s. w. 1 Kor. 15, 3 ff. umsetzt in die Ueberlieferung des subjektiven Glaubens, den Herrn gesehen zu haben. Und warum? Weil die Gründe nicht angeführt seien, weßhalb die Jünger diese Erscheinung für etwas Wirkliches halten zu müssen glaubten. Als ob Paulus in seinem kurzen Bericht schon auf alle möglichen künftigen Zweifel hätte Rücksicht nehmen sollen, und das Fehlen dieser Gründe nicht vielmehr darauf hindeutete, daß die Jünger die Wirklichkeit der Erscheinungen Christi für viel zu unbestreitbar hielten, als daß sie noch Gründe hiefür anzuführen für nöthig erachtet hätten. —

Nachdem Strauß durch solche Gewaltstreiche sich den Weg gebahnt zur Auffassung der Christusvision vor Damascus als als einer bloß innerlichen, so macht er nun von hier aus „Rückschlüsse auf den Ursprung des Glaubens an die Auferstehung Jesu." Auch die Christuserscheinungen der älteren Jünger waren von wesentlich gleicher Art mit jener, die Paulus hatte. Daher „sind auch sie lediglich innere Vorgänge gewesen, die wohl den Betheiligten als äußere sinnliche Wahrnehmungen sich darstellen mochten, aber von uns als Thatsachen des aufgeregten Gemüthslebens, als Visionen zu begreifen sind" (S. 304).

[illegible] für die Jünger, „das Merk-mal [illegible] des gewaltsamen Todes [illegible] Messiasbegriff aufzu-nehmen" [illegible]. [illegible] für Alle erlittener Tod konnte nur ein [illegible] zu der messianischen Herrlichkeit, ein Hin-übergang [illegible] sein. Und weissagt denn nicht das [illegible] von dem Heiligen, den Gott die Ver-wesung nicht [illegible], von dem Knechte Gottes, der aus dem [illegible] lange leben werde? Nun ist aber „der [illegible] Zustand der Seele ohne den Leib ein [illegible] Schatten" [illegible]. Wie anders konnte also die Er-hebung der Seele [illegible] in den Himmel vor sich ge-gangen [illegible] Wiederbelebung seines Leibes? Daher die [illegible].

Die einzelnen [illegible] von Erscheinungen des Aufer-standenen [illegible] vermuthen, die Aufregung der Jünger nach dem [illegible] Jesu, ihre mit der Er-innerung seines Bildes [illegible] Einbildungskraft, habe ihnen leicht in dem nächsten besten Unbekannten, der ihnen [illegible] und einen besondern Ein-druck auf sie machte, eine Erscheinung ihres entrissenen Meisters gezeigt" (S. [illegible]). Diese [illegible] Vermuthung, bei der man [illegible] Leidtragenden, deren Einbildungskraft [illegible] verstorbenen Todten doch immer [illegible] nicht ähnliche Täuschungen begegnen, daß sie in dem nächsten besten Unbekannten den schmerz-lich Vermißten wieder zu sehen glauben, will übrigens Strauß selbst nicht auf die ersten Erscheinungen, die Einzelne von Jesu zu haben glaubten, angewandt wissen. Dieselben „waren schwer-lich von dieser Art". Nun wie waren sie denn? „Des Marcus Ausdruck: er erschien zuerst der Maria Magdalena, von der er sieben Dämonen ausgetrieben hatte, gibt viel zu denken. — Bei einer Frau von solcher Körper- und Gemüthsbeschaffenheit war von der innern Aufregung bis zur Vision kein großer Schritt." Daß aber auch bei Männern jener Zeit und Bildungsart der-gleichen Seelenzustände nichts Unerhörtes waren, zeigt das Bei-spiel des Paulus und die (freilich sagenhafte) Vision des Petrus Ap. Gesch. 10. Daher dürfen wir „in den Tagen nach dem Tode Jesu in dem engeren Kreise seiner Anhänger eine Gesammtstim-

mung, eine Steigerung des Gemüths- und Nervenlebens voraussetzen, welche die besondere Disposition des Einzelnen ersetzte" (S. 309). Aber wie ist die Entstehung des Auferstehungsglaubens schon am dritten Tage denkbar? Scheint nicht der psychologische Umschwung, aus welchem die Christusvisionen der Apostel hervorgingen, zu seiner Entwicklung einer längeren Zeit zu bedürfen? Freilich; allein Paulus sagt nur, Jesus sei am dritten Tage auferstanden, nicht aber, er sei auch am dritten Tage erschienen (S. 310—311).

Daher haben wir uns die Sache so zu denken, daß „die Jünger nach der Hinrichtung Jesu im ersten Schrecken in ihre Heimath (Galiläa) zurückflohen. Dort war ihnen in den Gegenden, die sie so oft mit ihm durchwandert, — alle Veranlassung gegeben, sein Bild stets von Neuem in sich hervorzurufen. — Durch die hiemit gewonnene längere Frist wird der Umschwung in der Stimmung der Jünger begreiflicher" (S. 315—316). Und hier wurde denn der Glaube an Jesus als den Messias und sein lebendiges Fortwirken „von innen heraus, auf dem Wege des Gemüths, der Einbildungskraft und des aufgeregten Nervenlebens wiederhergestellt" (S. 318), d. h. hier fanden die Visionen statt. — Freilich steht dem entgegen, daß nach den Evangelien die ersten Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem und der Umgegend stattfanden, nicht in Galiläa, und auch Matthäus, bei welchem der Engel die Jünger auffordert nach Galiläa zu gehen, berichtet unmittelbar darauf von einer Erscheinung Jesu, welche die Weiber bei Jerusalem hatten. Allein „etwas so rein Ueberflüssiges, wie diese erste Christuserscheinung bei Matthäus, ist nicht geschehen, — sie ist ein späteres Einschiebsel in die Darstellung, die Matthäus seiner Auferstehungsgeschichte zu Grunde legte" (S. 314). Denn erst später wurde die Auferstehung nach Jerusalem und auf den dritten Tag verlegt, weil „über den gekreuzigten Messias der Tod nur kurze Zeit Gewalt gehabt haben durfte" (S. 316).

Dies die Ansicht von Strauß. Dieselbe gewaltsame Weise, mit der er den Berichten gegenüber seiner Hypothese den Weg bahnt, muß er auch, um diese durchzuführen, bis zu Ende festhalten. Und was er uns schließlich bietet zur Erklärung des Auferstehungsglaubens, reducirt sich auf Einbildungskraft, aufge-

regtes Nervenleben, Steigerung des Gemüthszustandes und daraus entspringende Visionen. —

Zum historischen Beweis der Thatsächlichkeit der Auferstehung verlangt Strauß ein Doppeltes: einmal müsse gezeigt werden, daß die directen Zeugnisse für das angebliche Factum allen Anforderungen genügen, die man an geschichtliche Zeugnisse machen könne; sodann müsse erwiesen werden, daß ohne das fragliche Ereigniß andere Ereignisse, die geschichtlich feststehen, nicht zu erklären wären*). — Nun, dieses Doppelte, meinen wir, kann bewiesen werden: die geschichtliche Glaubwürdigkeit unsrer Zeugnisse und die Unmöglichkeit, gewisse zweifellose Thatsachen, wie den Glauben der Jünger an die Auferstehung Jesu, den plötzlichen Umschwung ihres Bewußtseins, die darauf gegründete Predigt, die auf jenen Glauben gebaute Kirche, namentlich auch die plötzliche Bekehrung des Paulus zu erklären ohne die Thatsache der Auferstehung, zu erklären mit der bloßen Annahme von Visionen. Blicken wir zu diesem Behuf einmal auf die geschichtlichen Zeugnisse zunächst der Evangelien, sodann des Paulus und hiebei besonders auf die Christuserscheinung, die er vor Damascus hatte, und sehen wir, ob die Bestreitung dieser Zeugnisse Grund hat, oder ob deren Glaubwürdigkeit den ersten Theil der Forderung von Strauß erfüllt.

2. Die geschichtlichen Zeugnisse.

Was also zuerst die geschichtlichen Zeugnisse betrifft, so verlangt Strauß vor Allem direkte, von Augenzeugen herrührende. Nun ist nach seinen Voraussetzungen die einzige, möglicher Weise von einem der zwölf Apostel herrührende Schrift im neuen Testament die Offenbarung Johannis, und sie, sagt er, „führt uns über den allgemeinen Glauben, daß Jesus getödtet gewesen sei und nun unsterblich wieder lebe, nicht hinaus“ (S. 289). Ist dem so? Schon der Widerspruch, den dieser Satz enthält, zeigt die Haltlosigkeit dieser Auffassung der betreffenden Stellen der Offenbarung. Denn wieder leben kann doch nur das, was todt war; das war ja aber nicht der unsterbliche Geist,

*) Die Halben und die Ganzen S. 125; vergl. Leben Jesu S. 289.

sondern der Leib Christi. Wenn also die Offenbarung einen wiederlebenden Christus lehrt, so bezeugt sie dessen Auferstehung. Und dies ist in der That der Fall. Offenb. 1, 5 ist Christus „der Erstgeborene von den Todten" genannt. Das heißt doch gewiß nicht der Erste von den unsterblich Fortlebenden, denn deren gab es genug vor Christus, sondern der Erste der Todten, der wieder lebendig wurde, der verklärt aus dem Grabe wiederkam und weil er den Tod durchbrochen, nun die Quelle eines neuen Lebens für die andern Todten geworden ist, also der erste Auferstandene, der zugleich für die Andern die Auferstehung und das Leben ist. Ebenso wenn es 2, 8 heißt: „der todt war und ist wieder lebendig worden" (ἔζησεν), so ist hier das Lebendigwerden so gut wie das Getödtetwerden als geschichtliche Thatsache erwähnt, kann also nur von dem Wiederlebendigwerden des vorher Todten, d. h. von der Auferstehung des Leibes verstanden werden. Auch der Beisatz 1, 18: „ich habe die Schlüssel der Hölle und des Todes", Gewalt über Tod und Todtenreich, wäre nicht volle Wahrheit, wenn ein Theil Christi, sein Leib, vom Tod überwunden geblieben wäre. Hier, besonders in 2, 8 haben wir also ein geschichtliches Zeugniß für das Wiederlebendigwerden Christi, d. h. seine Auferstehung, von einem der zwölf Apostel, über das nur eine oberflächliche Exegese hinwegeilen kann.

Die Evangelien will Strauß nicht als directe Zeugnisse gelten lassen, weil keines einen Apostel oder sonstigen Augenzeugen des Lebens Jesu zum Verfasser habe. Daß sie aber, auch wenn keines unmittelbar von einem Apostel herrühren würde, aus der apostolischen Zeit stammen, also aus einer Zeit, in der noch viele Augenzeugen des Lebens Jesu gelebt haben müssen, und daß dies jetzt auch die linke Seite der Kritiker zugibt, haben wir früher (S. 454 ff.) gesehen. Im Uebrigen sei nur daran erinnert, daß die Berichte des Evang. Joh. ausdrücklich als Berichte eines Augenzeugen angesehen sein wollen Joh. 19, 35; 21, 24, daß also, wenn Johannes der Verfasser dieses Evangeliums ist, jenes erste Postulat von Strauß reichlich erfüllt wäre. Für die Abfassung durch Johannes aber treten auch Kritiker wie Schleiermacher, Credner, Lachmann, Ewald, Hase, dazu Gaussen, Hengstenberg, Tischendorf, Riggenbach, Oosterzee und Andere in die Schranken. Wir können die Frage hier nicht näher untersuchen. Aber auf Eines möchte

ich Sie aufmerksam machen. Beachten Sie doch die außerordentliche Anschaulichkeit in den Auferstehungsgeschichten bei Johannes, wie sich an einer Menge kleiner, zarter Züge das Gepräge des Selbsterlebten auf's Deutlichste zu erkennen gibt, z. B. an dem Vorauseilen des Johannes im Drang der Liebe vor Petrus, seinem sinnenden, schüchternen Stehenbleiben vor dem Grab, während Petrus hineineilt, an dem zusammengewickelten und „beiseits, an einem besondern Ort" liegenden Schweißtuch, an den einzelnen Zügen im Verhalten der Maria und dergleichen. Mit solcher ursprünglichen Frische und Lebendigkeit kann doch wohl nur ein Augenzeuge die Sache darstellen. Ueberhaupt ist die Genauigkeit der Auferstehungsberichte in einzelnen Nebenumständen (vergl. hier auch die Emmausjünger Luk. 24, 13 ff.) kein geringer Beweis für ihre geschichtliche Wahrheit, und dieser Beweis ist um so stärker, je zahlreicher die Erscheinungen sind, die von dem Auferstandenen unter den verschiedensten Umständen, an verschiedenen Orten und verschiedenen Personen gegenüber berichtet werden.

Aber da hält uns Strauß, wie vor ihm schon der Wolfenbüttler Fragmentist, als zweiten Beweis des Ungenügenden der Auferstehungsberichte ihre Abweichungen und Widersprüche entgegen. Nun, wir wollen einzelne Differenzen, Verschmelzungen und Ungenauigkeiten gewiß nicht leugnen. Aber sind sie von so großem Belang? sind sie wirklich unvereinbare Widersprüche, durch welche der Hauptinhalt aller Berichte, die Thatsache der Auferstehung uns verdächtig werden müßte? Lassen Sie uns sehen!

Schon in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen des Auferstandenen sollen sich erhebliche Differenzen zeigen. Nach Marc. 16, 9 erscheint Jesus am Ersten der Maria Magdalena, nach Matth. 28, 9 dieser und der „andern Maria" zusammen, nach dem Bericht des Paulus 1 Kor. 15, 5 dem Kephas (Petrus). Aber macht sich denn, wie Strauß selbst sich gesteht (S. 292), einer der Evangelisten oder Paulus anheischig, sämmtliche Erscheinungen des Auferstandenen anzuführen? Greift nicht Jeder aus dem reichen Schatz der Tradition diese oder jene Christuserscheinung zuerst heraus, so daß sie sich nur ergänzen, nicht aber widersprechen? Wenn z. B. Matthäus bei den Erlebnissen der Frauen am Ostermorgen einige Züge verschmilzt, die

nach den andern Berichten auseinanderfallen, ist das eine Abweichung von so gar großem Belang? — Stellen wir die Berichte der Evangelien mit dem des Paulus zusammen, so ergeben sich zehn Erscheinungen des Auferstandenen, die wohl so aufeinanderfolgten: 1) Maria Magdalena sieht den Herrn zuerst, als sie zum zweiten Mal an's Grab kam Marc. 16, 9; Joh. 20, 16, nachdem sie den Petrus und Johannes benachrichtigt hatte, daß der Stein weggewälzt und das Grab leer sei. 2) Die andern Frauen, Maria Jakobi und Salome, nachdem sie die Osterbotschaft des Engels vernommen, eilen in Furcht und großer Freude zurück, da begegnet ihnen der Herr Matth. 28, 9—10. 3) Derselbe erscheint noch im Laufe dieses Tages dem Petrus Luk. 24, 34; 1 Kor. 15, 5 und am Abend desselben 4) den Emmausjüngern Luk. 24, 15 ff. und darauf 5) den in Jerusalem am gleichen Abend versammelten zehn Jüngern ohne Thomas Luk. 24, 36—44; Joh. 20, 19 ff. Sodann 6) acht Tage darauf den Aposteln mit Thomas Joh. 20, 26 ff. Alle diese Erscheinungen fanden in Jerusalem und der Umgegend statt. Daran reihen sich dann in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten, da die Festpilger nach Beendigung des Osterfestes nach Galiläa zurückgekehrt waren, die Erscheinungen in Galiläa, nemlich 7) am See Tiberias Joh. 21, 1 ff. im Kreise von sieben Jüngern; 8) die große Offenbarung auf dem Berge in Galiläa im Kreis aller Jünger Matth. 28, 16 ff.; Marc. 16, 15—18; Luk. 24, 45—49, wohin auch wohl die Erscheinung vor den Fünfhundert 1 Kor. 15, 6 gehört, und dazu wahrscheinlich 9) die besondere Erscheinung, die Jakobus, der Bruder des Herrn, hatte 1 Kor. 15, 7, durch die vielleicht die Jünger aufgefordert wurden, früher als gewöhnlich zum Pfingstfest nach Jerusalem zurückzukehren. Den Schluß bildet 10) wieder eine Erscheinung in der Nähe von Jerusalem bei Bethanien auf dem Oelberge vor den elf Aposteln, die mit der Himmelfahrt schloß Marc. 16, 19; Luk. 24, 50 ff.; Ap. Gesch. 1, 4—12.*)

Auf diese Weise ordnen sich die einzelnen, von keinem Berichterstatter vollständig aufgeführten Erscheinungen zusammen.

*) S. dieselbe Reihenfolge auch in dem so eben erschienenen Buch „die Auferstehung Jesu Christi von den Todten" von Greiner, Karlsruhe 1869. S. 118—127.

Und wenn Strauß gegen dieſe friedliche Ergänzung noch einwenden will, daß Joh. 21, 14 die Erſcheinung am See Tiberias als dritte (ſtatt ſiebente) aufgeführt ſei und fragt, weßhalb denn Johannes die Erſcheinung vor den Fünfhundert nicht mitgezählt habe, ſo erklärt ſich das Erſtere einfach daraus, daß Johannes dort nur die Erſcheinungen vor dem Jüngerkreis zählt, wie der Beiſatz „offenbaret iſt ſeinen Jüngern“ zeigt, und deren waren in der That nur zwei (die fünfte und ſechste) vorausgegangen, alſo die am See Tiberias die dritte. Das Nichtmitzählen der Erſcheinung vor den Fünfhundert aber rührt daher, daß ja dieſelbe erſt etwas ſpäter ſtattfand (als achte). Und daß jene am See die letzte geweſen, ſagt Johannes nicht, wie auch Strauß zugibt (S. 292). — Auch Paulus will 1 Kor. 15 nicht alle Erſcheinungen protokollariſch genau aufzählen, ſondern nur die Menge der Zeugen und das Anſehen derſelben geltend machen, daher läßt er die Erſcheinungen vor den Frauen unerwähnt. —

Noch bedeutendere Widerſprüche ſollen ſich in Bezug auf die Zeitdauer und den Ort der Erſcheinungen aus den Berichten ergeben. Darin zwar ſtimmen alle Evangeliſten und Paulus genau überein, daß Chriſtus am dritten Tage auferſtanden ſei, wie auch Strauß zugibt (S. 313). Aber was die Dauer der Periode ſeiner Erſcheinungen betrifft, die ſich nach Ap. Geſch. 1, 3 auf 40 Tage erſtreckte, ſo knüpft ja Lukas die letzten Reden des Herrn 24, 45 ff. unmittelbar an ſeine Erſcheinung unter den Jüngern am Abend des Oſterfeſtes an, ſo daß zwiſchen Auferſtehung und Himmelfahrt kaum Ein Tag in der Mitte zu liegen und für die Erſcheinungen in Galiläa keine Zeit übrig zu bleiben ſcheint. Dazu wenn Jeſus Luk. 24, 49 die Jünger anweist, in Jeruſalem zu bleiben, bis ſie mit Kraft aus der Höhe angethan werden, ſo kann er ſie nicht, wie Matthäus erzählt, am Oſtermorgen nach Galiläa gewieſen haben (Strauß, S. 293)!

Allein auch dieſer ſcheinbare Widerſpruch löst ſich ganz einfach. Hätten wir bloß dieſen Bericht des Lukas, ſo würde ſich uns allerdings die Vermuthung nahe legen, Jeſus ſei ſchon am erſten Tage nach der Auferſtehung gen Himmel gefahren. Aber wie oft reihen die Evangeliſten und auch Lukas Ausſprüche Jeſu unmittelbar aneinander, die der Zeit nach durch viele Wochen und Monate von einander getrennt waren! Dasſelbe iſt auch mit dieſen letzten Reden des Herrn bei Lukas der Fall. Er faßt

hier offenbar ganz kurz das Wichtigſte von den letzten Anweiſungen des Herrn zuſammen ohne Rückſicht auf die Zeitunterſchiede, und läßt ſo Verſchiedenes zuſammenfließen, was nicht nur die andern Evangeliſten bei genauerer Darſtellung, ſondern auch er ſelbſt Ap. Geſch. 1 auseinanderlegen. Nimmt man, wie wir oben thaten, Luk. 24, 36 bis 43 oder 44 als die fünfte Erſcheinung des Herrn, Vers 45—49 als ein Stück des in Galiläa bei der achten Erſcheinung Geſprochenen an, wofür gewichtige innere Gründe, beſonders der Inhalt von V. 47 ff. geltend gemacht werden können, ſo iſt Alles klar; denn V. 49 enthält ſo für die bereits in Galiläa befindlichen (oder vielleicht ſchon wieder nach Judäa zurückgekehrten) Jünger die Anweiſung, in Jeruſalem auf die Pfingſtverheißung zu warten. Dieſe Anweiſung geſchah alſo nicht, wie Strauß den Bericht des Lukas darſtellt, „am Auferſtehungstage“, ſondern nachdem die Reiſe der Jünger nach Galiläa bereits erfolgt war, womit jede Spur von Widerſpruch mit Matth. 28, 7 u. 10 verſchwindet.

Da ſoll nun aber auch die Darſtellung des Matthäus und ebenſo des Marcus mit ſich ſelbſt in ſchweren Widerſpruch gerathen, weil ſie einerſeits Jeſum ſchon in Jeruſalem am Oſtermorgen den Weibern erſcheinen, andrerſeits den Engel und den Herrn ſelbſt die Jünger auffordern laſſen, nach Galiläa zu gehen, damit ſie ihn dort ſehen. „Hatte Jeſus den Jüngern Galiläa als den Ort beſtimmt, wo ſie ihn ſehen ſollten, ſo läßt ſich nicht denken, was ihn bewogen haben könnte, ſich ihnen noch an demſelben Tage in Jeruſalem zu zeigen“ (Strauß S. 293). Wie ſonderbar, wenn gleich nach jener Anweiſung, ſich nach Galiläa zu begeben, damit ſie ihn dort ſehen, „Jeſus ſelbſt den Weibern in den Weg tritt! Welche Veranlaſſung konnte er haben, von ſeinem Plane, wie er ihn ſo eben noch durch den Engel hatte ankündigen laſſen, ſo ſchnell abzugehen“ (S. 313—314)?

In der That ein kläglicher Einwurf, der ganz die herzloſe Art Eines verräth, der gar nicht im Stande iſt, ſich lebendig in die Zuſtände und Begebenheiten zu verſetzen, deren Geſchichtſchreiber er werden will! Man beachte doch den Unterſchied zwiſchen den erſten Erſcheinungen bei und in Jeruſalem und der ſpäteren in Galiläa auf dem Berge. Bei jenen erſcheint der Herr ganz unerwartet und plötzlich und verſchwindet bald wieder; bei der zweiten in Galiläa aber, zu der Jeſus die ganze Jüngerge-

meinde förmlich beschieden hatte, fand ohne Zweifel ein längeres Verweilen in ihrer Mitte statt *). Es war die Hauptoffenbarung, bei der Christus seine Theilnahme am Weltregiment ausspricht, die Taufe einsetzt, den Befehl, aller Welt das Evangelium zu predigen, ertheilt und seine ewige Allgegenwart den Seinen verheißt. Hier zeigt er sich der ganzen Gemeine seiner Gläubigen, in Jerusalem nur Wenigen und nur kurz. Den Schauplatz hiezu in die ruhige Stille Galiläas zu verlegen, gebot schon die Rücksicht auf den kaum erst aufsprossenden Osterglauben der Seinen, den er den Verfolgungen der Hierarchie in Jerusalem noch nicht aussetzen durfte. Soll denn nun die Aufforderung, zu dieser längeren und genaueren Offenbarung sich einzufinden, die ersten flüchtigen Erscheinungen in Jerusalem ausschließen? Im Gegentheil, diese letzteren waren eine passende, ja nöthige Vorbereitung zu jener, nicht aber eine Abänderung des ursprünglichen Planes Jesu. Und sollte denn nicht schon die Liebe Jesum getrieben haben, baldmöglichst die Thränen der Seinen zu trocknen und ihre tiefe Niedergeschlagenheit in fröhliche Siegesgewißheit zu verwandeln? Konnte, durfte er an den schmerzgebeugten Gestalten der Jünger und Jüngerinnen ungesehen, ohne irgend ein Trostwort aus seinem Munde vorübereilen? konnte er mit dem Thatbeweis seines Sieges so lange warten, bis die Jünger nach Beendigung des Festes (daher sie noch acht Tage in Jerusalem bleiben und nicht sofort nach Galiläa aufbrechen) sich in Galiläa zusammengefunden hatten? — Die ersten Erscheinungen in Jerusalem und der Befehl nach Galiläa zu gehen sind so wenig ein Widerspruch, daß uns vielmehr das Verhalten Jesu gerade dann ganz räthselhaft würde, wenn jene Erscheinungen fehlten!

So aber reiht sich nun Alles auf eine ebenso schöne als psychologisch wohlbegreifliche, ja nothwendige Weise an einander: die ersten flüchtigen Begegnungen in Jerusalem und der Umgegend zur Aufrichtung der geknickten Hoffnungen der Seinen; dann eine achttägige Pause, während welcher sie Zeit haben, sich nicht nur auf die früheren Verheißungen des Herrn von seiner

*) So auch bei der letzten, wo Jesus mit den Jüngern von Jerusalem über den Oelberg bis gegen Bethanien hin wandelt. Vergl. auch Lange, das Evang. nach Matth. S. 439 ff. —

Auferstehung zurückzubesinnen, sondern namentlich auch seinen erschütternden Tod im Licht der alttestamentlichen Weissagungen als heilige Nothwendigkeit, als weisen und erbarmungsreichen göttlichen Rathschluß begreifen zu lernen Luk. 24, 26. 44—46. Sodann nachdem sie diesen Standpunkt der Erkenntniß erreicht, ihren erschütterten Glauben neu befestigt und vertieft hatten, die längeren Mittheilungen, die letzten Offenbarungen und großartigen Berufsanweisungen in Galiläa und zuletzt wieder in Jerusalem am Oelberg, damit der Schauplatz seiner tiefsten Erniedrigung auch der seiner Erhöhung, seines Eingangs in die Herrlichkeit würde.

Wenn doch die negativen Kritiker, ehe sie mit dem kleinlichen Maß ihrer Buchstabenlogik die Schrift zu meistern sich unterfingen, sich Mühe geben wollten, über die Weisheit und Schönheit der darin bezeugten Wege Gottes etwas nachzudenken!

Aber Strauß braucht eben nach seinem eigenen Geständniß (s. oben), um die Entstehung von Visionen psychologisch begreiflich zu machen, einen längeren Zwischenraum als zwei Tage. Daher muß er um jeden Preis die Erscheinungen vom dritten Tag nach der Kreuzigung wegzuschaffen und auf die spätere galiläische Periode zu beschränken suchen. Gerade die ersten Erscheinungen in Jerusalem entziehen seiner Hypothese alle Denkbarkeit. Daher sein emsiges Aufspüren von Widersprüchen.

Und fragt Strauß, weßhalb denn die Jünger, wenn sie schon am dritten Tage sich von der Auferstehung des Herrn überzeugten, bis zum fünfzigsten Tag mit der Verkündigung derselben gewartet haben sollten, und will er hiebei die Antwort der Apostelgeschichte: weil sie auf den h. Geist warten mußten, nichts gelten lassen, weil die Verlegung der Geistesmittheilung auf den Pfingsttag „nur einen dogmatischen, keinen historischen Grund" habe (S. 313), so ist einmal daran zu erinnern, daß Christus nicht erst nach seiner Auferstehung Ap. Gesch. 1, 4 ff., sondern schon vor seinem Tode den Jüngern auf den Tröster zu warten gebietet, sodann daß die Jünger nach der durch Jesu Tod erlittenen tiefen Glaubenserschütterung doch begreiflicher Weise einige Zeit nöthig hatten zur innern Sammlung auf den nun beginnenden Zeugenberuf, und endlich daß der christlichen Kirche die geschichtliche Thatsache des Pfingstwunders anzufechten ungefähr

ebenso vernünftig ist, als einem Lebenden zu bestreiten, daß er einen Geburtstag gehabt!

So verhält es sich mit den sogenannten Widersprüchen in den Auferstehungsberichten der Evangelien. Bei genauer Betrachtung reduciren sie sich auf Unvollständigkeit und Ungenauigkeiten. Und selbst wenn sie sich in allen Einzelheiten nicht vollständig zusammenreimen ließen, ist denn nicht die Hauptsache klar und völlig übereinstimmend von ihnen bezeugt? Sagen sie nicht alle, Jesus sei am dritten Tage auferstanden und in oder bei Jerusalem den Seinen erschienen? Was liegt so viel daran, wem er zuerst erschienen, wenn die Hauptsache, nämlich daß er erschien, mit Sicherheit erhellt? Auch hier soll sich der Glaube nicht auf den Buchstaben stützen, sondern auf das Wesentliche der Thatsachen. Dieses Wesentliche aber manifestirt sich nicht bloß in der Uebereinstimmung, sondern sogar „durch die Differenzen selbst; denn diese sind eben das Zeichen der ganz außerordentlichen Wirkung, welche die Auferstehung in dem Kreise der Jünger hervorgebracht", und die sich nun in jedem Berichterstatter individuell verschieden gestaltet hat. „Es kann schlechterdings nicht anders sein", sagt selbst ein Kritiker wie Lessing, „als daß nicht von mehreren Zeugen jeder die nämliche Sache, an dem nämlichen Orte, zu der nämlichen Zeit anders sehen, anders hören, folglich anders erzählen sollte, denn eines Jeden Aufmerksamkeit ist anders gestimmt". So erscheinen auch die Osterbegebenheiten „fixirt in unauslöschlichen Erinnerungen, die sich auf dem Standpunkte verschiedener Jünger verschieden und doch einheitlich gestalteten. — Es ist der für immer fixirte Freudenschreck der Gemeine über die große Auferstehungskunde. Wie in der festlichen Motette die Stimmen scheinbar verworren durcheinandergehen, sich vereinzeln und einander widersprechen, und wie sie doch alle Ein Thema in voller, gehobener, seliger Harmonie vortragen, so ist es hier. Die Eine Ostergeschichte mit der reichen Einheit aller wesentlichen Einzelzüge tritt uns klar genug entgegen" (Lange a. a. O. S. 441).

Ja man kann wohl sagen, die Abweichungen der Berichte sind so wenig ein Beweis gegen ihre Geschichtlichkeit, daß durch diese Verschiedenheit vielmehr gerade jede Absicht zu täuschen ausgeschlossen wird. Wenn die Evangelisten mit bewußten Dichtungen umgehen würden, dann hätte die ein-

fachste Klugheit ihnen geboten, in ihren Berichten jede Spur einer Differenz auszutilgen.

Noch besonders aber spricht für ihre geschichtliche Wahrheit die Art, wie der Herr in ihnen erscheint. Hätte nur eine aus schwärmerischen Visionen entstandene Sage diese Erzählungen gebildet, sie hätte den Herrn sicherlich ganz anders, nämlich in strahlender Himmelsglorie, wie sie etwa nach Dan. 7, 13—14; 10, 5—6 erwartet werden konnte, erscheinen lassen. (Man vergleiche die Visionen der Wiedertäufer in Münster.) Diese Berichte aber lassen den Auferstandenen bei aller Hoheit so schlicht menschlich auftreten, in einem — so weit hier von Natur die Rede sein kann — so natürlichen Uebergangszustand zwischen menschlicher Niedrigkeit und göttlicher Herrlichkeit, daß eben diese von aller Ueberschwänglichkeit sich gänzlich fern haltende Darstellung in der That kein geringes Merkmal der historischen Objektivität des Erzählten ist.

Aber wie? ist denn nicht gerade die Art, wie der Auferstandene seinem Leibe nach erscheint, das Räthselhafteste von Allem in diesen Berichten? In der That hat man sich an der Natur des Auferstehungsleibes am Meisten gestoßen und gesagt, die evangelischen Berichte führen zu ganz entgegengesetzten Vorstellungen über die Qualität des Leibes und Wandels Jesu während jener vierzig Tage. Bald läßt der Auferstandene sich anfühlen und berühren, ißt und trinkt, zeigt sich also leiblicher Nahrung fähig, wenn auch nicht gerade bedürftig; bald erscheint seine Leiblichkeit als übersinnliche, nicht gebunden an räumliche Schranken, er kommt durch verschlossene Thüren und verschwindet wieder plötzlich, ja der Auferstandene kann sogar verschiedene Gestalt annehmen Marc. 16, 12. Welche Widersprüche! rufen uns hier die Gegner triumphirend zu. „Ein Körper, der sich betasten läßt, — kann nicht durch verschlossene Thüren dringen; wie umgekehrt ein Körper, der ungehindert durch Bretter dringt, keine Knochen und keinen Magen haben kann, um Brod und Bratfisch zu verdauen“ (Strauß, S. 295).

Schon der Wolfenbüttler Fragmentist hat diesen Widerspruch zu einem Zeugniß gegen die Thatsächlichkeit der Auferstehung gebrauchen wollen. Er spricht aber vielmehr für dieselbe. Denn wie hätte doch nur Ein Evangelist und vollends alle zusammen auf eine äußerlich betrachtet so widerspruchsvolle, ja ganz uner-

hörte Schilderung kommen können, läge sie nicht mit Nothwendigkeit in der Natur der Sache? Würde sich hiemit nicht die Erzählung auf gar zu plumpe Weise als Phantasie verrathen, wenn sie nur Dichtung wäre? — Offenbar können die Evangelisten nur deßhalb, weil die Thatsächlichkeit der Auferstehung ihnen über jeden Zweifel und Einwurf erhaben ist, jenem großen Wunder getrost auch noch diese wunderbare Art von Erscheinungen des Auferstandenen beifügen. Sie gerade beweist das gute Gewissen der Berichterstatter über die Thatsache der Auferstehung selbst.

Wie jede Genesis, so ist freilich auch die Natur des Auferstehungsleibes beim Erstling unter denen, die da schlafen, ein Mysterium. Wir können weder über den Proceß der Umbildung des Leichnams Christi in ein verklärtes Leibesleben, noch überhaupt über letzteres uns eine anschauliche Vorstellung machen, nur etwa uns daran erinnern, daß doch auch z. B. das schwere Wasser durch Wärme in luftige Dünste, der dunkle Kiesel in durchsichtiges Glas verwandelt werden kann, oder daß die zuvor mühsam auf dem Boden kriechende Raupe sich in einen frei schwebenden Falter umbildet. So war auch der verklärte Leib Christi den Grundstoffen nach nicht ein anderer, sondern derselbe Leib mit seinen Nägelmalen und seiner Seitenwunde, aber in neuer, geistiger (pneumatischer) Lebensform und daher unter andern Gesetzen stehend. Er erscheint daher vor der Himmelfahrt, in welcher sich erst seine Verklärung vollendete, zwar noch als elementarer, irdisch stofflicher Leib, aber das Elementare an ihm ist nicht mehr räumlich gebunden, er kann bald da, bald dort sein, kann sich sichtbar und unsichtbar machen, sich äußerlich gestalten, wie er innerlich will. Und warum das? Weil er nun nun ganz durchgeistigt, durch und durch Ausdruck des Geistes und dessen vollkommen dienstwilliges Werkzeug ist. Er steht jetzt nicht mehr mit eigenem Gesetz, mit den Gesetzen des Raums, der Schwere, der körperlichen Bewegung u. s. w. den Willensbestimmungen des Geistes als Schranke und Hemmung gegenüber, sondern gehorcht denselben unbedingt. Jeder Widerstreit ist aufgehoben. Will der Geist irgendwohin sich versetzen, so kann er es samt dem Leib, der Leib hindert ihn nicht mehr, denn auch er ist nun von Kraft und Unsterblichkeit durchdrungen. Es ist das, was die Schrift den geistlichen, pneumatischen Leib nennt im Unterschied von dem natürlichen oder psychischen 1 Kor. 15, 44—46.

In diesem Auferstehungsleib steht der Herr während jener 40 Tage wie auf der Grenze beider Welten, und trägt das Gepräge sowohl dieser als der zukünftigen an sich. Daher ist es kein Widerspruch, wie Strauß meint, wenn dieser Leib bald Widerstandskraft hatte (beim Betasten), bald nicht (beim Dringen durch verschlossene Thüren). Je nach dem Willen des Geistes konnte er sie haben oder nicht, und sich gestalten wie er wollte. Für das in geistiger Lebensform Existirende können doch äußere Thüren keine Schranke bilden. Da bekanntlich jeder äußere Stoff porös ist, so kann er auch keine absolute Scheidewand sein. Daß er aber als ein dem Grundstoffe nach aus dem früheren irdischen Leibe hervorgegangener noch irdischer Speise fähig (wenn auch nicht bedürftig) ist Luk. 24, 43, Ap. Gesch. 10, 41, kann uns um so weniger befremden, als dies auch sonst bei Engelerscheinungen vorkommt 1 Mos. 18, 8. Er „verdaut" diese Speise zwar nicht, wie sich Strauß derb ausdrückt, aber er assimilirt sie sich sofort auf irgend eine Weise, und setzt sie um in seine geistige Lebensform; daher auch sie für ihn kein Hinderniß des Verschwindens bilden kann. Denn — was wir nicht übersehen dürfen — nicht der irdische Grundstoff an sich schließt die Entwicklung zur geistigen Lebensform aus, sondern nur das Befleckte, das ihm in unsrem gefallenen Zustand anhaftet. An sich hat die irdische Körperlichkeit überhaupt die Bestimmung, vergeistigt zu werden; hat sie aber diese Bestimmung, so hat sie auch die Anlage dazu. Dies ist auch der innere Grund, weßhalb der sündlose Leib Christi sofort verklärt werden konnte. Seine Reinheit war auch seine Verwandlungsfähigkeit (s. Schluß).

Auf diese Weise bildet auch das Räthsel des Auferstehungsleibs Christi mit seinen wunderbaren Erscheinungen für uns keinen unauflöslichen Widerspruch mehr; und wir können nach allem Obigem die Auferstehungsberichte der Evangelien weder um ihrer Abweichungen von einander noch um ihres einzelnen Inhalts willen für verdächtig halten. —

Gesetzt aber auch die geschichtliche Glaubwürdigkeit aller dieser, im Wesentlichen ganz übereinstimmenden Zeugnisse der Evangelien stünde aus äußeren oder inneren Gründen nicht fest, so tritt uns im neuen Testament noch ein anderer, kritisch schlechthin nicht zu beseitigender Zeuge der Auferstehung entgegen — im Apostel Paulus. Er ist für sich allein theils durch sein Zeugniß, theils

durch seine persönliche Lebensgeschichte eine vollständige und hinreichende Widerlegung aller Gegner des kirchlichen Auferstehungsglaubens, und auch, wie wir sehen werden, der Visionshypothese.

Hören wir vor Allem sein Zeugniß. Schon der Ausdruck: „Christus ist auferweckt von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters" Röm. 6, 4 paßt schlechterdings nicht zur visionären Erklärung der Auferstehung, da dieselbe hier als Folge einer objektiven Machtwirkung Gottes, nicht aber einer subjektiv menschlichen Nerventhätigkeit und Einbildungskraft dargestellt ist, wobei wir, wenn anders die Gegner den Epheserbrief als pauliniſch anerkennen, noch besonders auf Eph. 1, 19—20 verweisen könnten — „nach der Wirkung seiner mächtigen Stärke, welche er (der Vater der Herrlichkeit) gewirkt hat in Christo, da er ihn von den Todten auferweckt hat" (vergl. Phil. 3, 21). Sein Hauptzeugniß aber, dem man das feste, freudige Wahrheitsbewußtsein aus jedem Wort abfühlen kann, legt er 1 Kor. 15 ab: „ich habe euch zuvörderst gegeben, welches ich auch empfangen habe, daß Christus gestorben sei für unsre Sünden nach der Schrift, und daß er begraben sei, und daß er auferstanden sei am dritten Tage nach der Schrift, und daß er gesehen worden ist von Kephas, darnach von den Zwölfen. Darnach ist er gesehen worden von mehr denn fünfhundert Brüdern auf einmal, deren noch viele leben, etliche aber sind entschlafen. Darnach ist er gesehen worden von Jakobo, darnach von allen Aposteln. Am letzten nach allen ist er auch von mir gesehen worden. — Es sei nun ich oder jene, also predigen wir, und also habt ihr geglaubet. So aber Christus geprediget wird, daß er sei von den Todten auferstanden; wie sagen denn Etliche unter euch, die Auferstehung der Todten sei nichts?"

In diesen klaren, bündigen Worten, deren Schwertesschärfe auch die heutigen Gegner der Auferstehung immer noch unwillkürlich etwas fühlen, ist ein Doppeltes enthalten. Einmal bezeugt hier Paulus viele Erscheinungen, welche die andern Apostel hatten, und zwar auf eine Weise, welche mit den Berichten der Evangelien, wie wir oben sahen, wohl zusammenzureimen ist, und ganz in der Sprache des historischen Thatberichts, die Strauß vergebens darzustellen sucht als bloße Ueberlieferung des subjectiven Glaubens, den Herrn gesehen zu haben (s. oben), — ein Zeugniß, dessen Werth auch nicht abgeschwächt werden kann durch

jene willkürliche Behauptung von Strauß, es lasse sich bezweifeln, ob Paulus je nach den Gründen der Apostel zur Annahme einer wirklichen Auferstehung weiter geforscht habe. Wie unbegreiflich, wenn ein Pharisäer, praktisch und theoretisch in allen Satzungen des Judenthums wohl erfahren, dazu ein weithin gefürchteter Feind der Christen, sich plötzlich zu diesem neuen Glauben selbst bekannt, also seine ganze theologische Ueberzeugung so schnell und so gründlich verändert hätte, ohne sich von der Gewißheit der Thatsachen, auf die sich der neue Glaube gründete, zuvor völlig überzeugt zu haben! Wie unbegreiflich, wenn dieser Mann vor Juden und Heiden den Gekreuzigten und Auferstandenen gepredigt, und sich mit ihren Weisen in zahlreiche Disputationen darüber eingelassen hätte, ohne den objectiven Wahrheitsbeweisen seiner eigenen Lehre zuvor genauer nachgeforscht zu haben! — Es behält also dieses Zeugniß für die Geschichtlichkeit der Christuserscheinungen unter den Aposteln seinen vollen Werth.

Sodann aber tritt hier Paulus als unmittelbarer Augenzeuge auf für eine Erscheinung des Auferstandenen, die er selbst hatte: „am Letzten nach allen ist er auch von mir gesehen worden". Daß er hiemit jene Erscheinung vor Damascus meint, die der Wendepunkt seines Lebens wurde, wird allerseits zugestanden. Wie haben wir uns denn nun diese zu denken? als äußeren oder bloß als inneren Vorgang? Da Paulus dieses sein eigenes Erlebniß hier in Eine Reihe stellt und ganz mit demselben Ausdruck bezeichnet wie die den Aposteln zu Theil gewordenen Erscheinungen, so muß es, als bloß innerer Vorgang gefaßt, offenbar die äußere Objectivität auch der übrigen Christuserscheinungen uns verdächtig machen, während, wenn es sich ergeben sollte, daß jenes Ereigniß nur als äußerer Vorfall begriffen werden kann, dies eine wichtige Instanz gegen die Auffassung der früheren Christuserscheinungen als bloß von innen heraus producirter Vorgänge, d. h. gegen die Visionshypothese ist.

Wir haben in der Apostelgeschichte einen dreifachen ausführlichen Bericht über die Bekehrung des Paulus, 9, 1—30; 22, 1—21; 26, 4—23; in den beiden letzten Stellen erzählt Paulus selbst die Geschichte seiner Bekehrung. Daß dieser dreifache Bericht „allerdings ganz wie von einer äußeren, sinnfälligen Erscheinung lautet", gibt auch Strauß zu (S. 299). Auch sind die Hauptpunkte: die plötzliche sinnliche Lichterscheinung, die den

Paulus zu Boden wirft und auf einige Tage blendet, die Stimme: „Saul, Saul, was verfolgst Du mich?“ die Erklärung „ich bin Jesus, den du verfolgst“, die Anweisung nach Damascus zu gehen und die dort unter Zuspruch des Ananias sich rasch vollendende Umwandlung des Paulus in einen Streiter Christi klar und übereinstimmend erzählt. Dagegen hat sich die Kritik mit den kleinen Abweichungen dieser drei Berichte viel zu schaffen gemacht. Baur*) will sie aus dem „Pragmatismus“ des Geschichtsschreibers erklären, der nach dem jeweiligen Zweck des einzelnen Berichts in seinem besonderen Zusammenhang die Erzählung immer wieder verändere. Gegen die Kleinlichkeit dieser Kritik ist mit Recht darauf hingewiesen worden**), daß ein Geschichtschreiber, der geflissentlich aus Pragmatismus sich selbst widerspricht, doch in der That ein seltsamer Narr sein müsse. Und wenn derselbe, wie im Eingang des Evangeliums geschieht, verspricht, so zu schreiben, daß der Leser „gewissen Grund der Lehre erfahre“, und dann bei einem so wichtigen Ereigniß wie der Bekehrung des Paulus den Vorfall aus pfiffigem Pragmatismus bald so, bald so dreht, so wird der gesunde Menschenverstand nicht umhin können, ihn auch für einen Lügner zu halten.

Was sind denn aber diese Differenzen? Die Eröffnungen, die Christus Kap. 9 und 22 erst durch Ananias dem Paulus zukommen läßt, sind Kap. 26 den Worten des erscheinenden Christus unmittelbar angehängt. Dies erklärt sich einfach daraus, daß der Bericht in Kap. 26 summarisch zusammengezogen ist, wie Baur selbst nachher anerkennt. — Wenn ferner 9, 7 die Begleiter des Paulus hören, ohne zu sehen, dagegen 22, 9 sehen, ohne zu hören, so ist dies freilich ein formeller Widerspruch, der sich aber in den Sachverhalt auflösen läßt, daß die Begleiter von Beidem, dem Sichtbaren und Hörbaren nur den allgemeinen sinnlichen Eindruck, den Glanz und Schall empfingen, ohne doch

---

*) Der Apostel Paulus Kap. 3 und Kirch. Gesch. der drei ersten Jahrh. I. S. 45 ff.

**) Vergl. hier und zum Folgenden die treffliche Abhandlung von Beyschlag „die Bekehrung des Apostels Paulus“ in den Studien und Kritiken 1864 II. Heft S. 197 ff. — Schulze „das Zeugniß des Apostels Paulus von der Auferstehung des Herrn“, Beweis des Glaubens Febr. 1866 S. 33 ff. — Greiner a. a. O. S. 73 ff.

die Umriſſe der Geſtalt genau wahrzunehmen und den Wortlaut der Rede deutlich zu hören. Man muß nur nicht „ſie hörten“ und „ſie hörten nicht“ einander gegenüber ſtellen, ſondern den Nachdruck legen auf „deſſen, der mit mir redete.“ Sie hörten wohl die Stimme, aber nicht die an Paulus ergehende Rede, nicht die articulirten Worte, ähnlich wie Joh. 12, 28—29; wobei auch nicht zu vergeſſen iſt, daß „hören“ bei Paulus zuweilen auch „verſtehen“ heißt 1 Kor. 14, 2. — Und wenn endlich die ſcharfen Augen der Kritik noch die große Differenz entdeckten, daß nach 9, 7 die Begleiter erſtarrt ſtunden, nach 22, 9 erſchrocken waren, dagegen nach 26, 14 mit Paulus zu Boden ſtürzten, ſo iſt hierüber kein Wort zu verlieren. Iſt es nicht wahrhaft lächerlich, auf ſolche untergeordnete Differenzen hin Berichte, die in der Hauptſache einander vollkommen beſtätigen, für unglaubwürdig zu erklären? Wie Vieles erlaubt ſich doch dieſe Kritik gegen die bibliſchen Schriftſteller, was bei Profangeſchichtſchreibern Niemand einfallen würde! Hat denn nicht längſt ſchon der Altmeiſter der Kritik, Leſſing, ein ſolches Verfahren verurtheilt, wenn er ſagt: „wenn nun Livius und Dionyſius und Polybius und Tacitus ſo frank und edel von uns behandelt werden, daß wir ſie nicht um jede Sylbe auf die Folter ſpannen, warum dann nicht auch Matthäus und Marcus und Lukas und Johannes?“

Will man dieſe kleinen Differenzen etwa auf Rechnung der verſchiedenen Quellen ſchreiben, die Lukas benützte, und die bis auf den letzten Buchſtaben auszugleichen ihm willkürlich oder überflüſſig erſcheinen mochte, ſo legt dies gerade ein treffliches Zeugniß für ſein gutes Gewiſſen als Geſchichtſchreiber ab. Und dann gewinnt das in den drei Berichten im Weſentlichen übereinſtimmende Zeugniß eine deſto größere, dreifache und quellenmäßige Beglaubigung, und das von ihnen übereinſtimmend Bezeugte iſt namentlich das, daß dieſe Chriſtuserſcheinung eine äußere, objective, nicht eine innerliche, viſionäre war. Beruft man ſich aber für letztere Anſicht darauf, daß die Begleiter dieſe himmliſche Erſcheinung nicht ſahen oder nicht hörten, ſo iſt dies dahin zu berichtigen, daß ſie dieſelbe nur nicht deutlich wahrnahmen und verſtunden; aber einen gewaltigen ſinnlichen Eindruck empfingen auch ſie, daher ihr „erſchrecken, erſtaunen und zur Erde fallen“ (9, 7; 22, 9; 26, 13—14). Daß ſie aber das nicht deutlich erkennen, was dem Paulus ſofort klar wurde, erklärt

sich daraus, daß ein verklärter Leib an der Art des Geistes, sich nach Umständen dem Einen zu offenbaren, dem Andern ganz oder theilweise unerkannt zu bleiben, vollen Antheil nimmt.

Will dann Baur den weiteren Verlauf der Geschichte, die Handauflegung des Ananias zu einem Mythus stempeln, so fragen wir nur: wie wäre denn die Sage auf den ganz unbekannten Ananias verfallen? warum hätte sie nicht lieber gedichtet, es sei auf Paulus der h. Geist unmittelbar aus dem Himmel herabgekommen wie auf die andern Apostel? Und erklärt dies Baur daraus, daß man durch diese Verbindung der Bekehrung Pauli mit Ananias, einem Judenchristen, Paulus der judenchristlichen Partei von vorneherein zu empfehlen gesucht habe, so ist dies offenbar nur ein Ausfluß der unten (VIII) zu schildernden mißtrauischen Schwarzseherei, die überall Spuren eines schroffen Gegensatzes zwischen Judenchristen und Heidenchristen, Petrinern und Paulinern im Urchristenthum entdecken will, und sich öfters nicht scheut, auch die harmloseste Erzählung als absichtliche Erfindung, als Tendenzlüge darzustellen. —

Sehen wir aber von der Apostelgeschichte ab und halten wir uns an das Zeugniß Pauli selbst, so wird nicht zu leugnen sein, daß auch die in seinen Briefen über jenes Ereigniß enthaltenen Andeutungen nur auf eine äußere, leibhafte Erscheinung des Herrn gehen können, nicht auf eine bloße Vision. So schon jene Worte 1 Kor. 15, 8 „am Letzten nach allen ist er auch von mir gesehen worden", wozu noch die Stelle 1 Kor. 9, 1 kommt: „bin ich nicht ein Apostel? hab ich nicht unsern Herrn Jesum Christum gesehen?" Daß auch in letzterer Stelle die Erscheinung vor Damascus gemeint ist, und daß hienach der Apostel überzeugt war, Jesum gesehen und, wenn wir die Apostelgeschichte hinzunehmen, auch Worte von ihm vernommen zu haben, gibt Strauß zu (S. 301). Nun will er aber dies Zeugniß dadurch abschwächen, daß Paulus „dergleichen Worte aus höheren Regionen auch sonst zu hören geglaubt habe". Ist dies richtig? Allerdings redet Paulus 2 Kor. 12, 1 ff. von Gesichten (Visionen) und Offenbarungen, die er hatte (die übrigens von Gott gewirkt und nicht Producte seiner subjectiven Nerventhätigkeit waren). Daß sich dies jedoch nicht auf die Damascuserscheinung bezieht, die viel früher und ganz in andrer Weise statthatte, ist klar; Paulus wird ja hier „in den dritten Himmel entzückt", während dort

Christus auf Erden erschienen sein soll. Gerade diese Stelle 2 Kor. 12 zeigt, daß Paulus, wo er von Visionen redet, sich ganz anders ausdrückt; da ist er „entzückt", und weiß nicht, „ob er in oder außer dem Leibe war". Wenn also Paulus auch Visionen hatte, so zeigt die eigenthümliche Beschreibung dieses Zustandes doch deutlich, daß er ganz wohl im Stande war, zu unterscheiden, was er in visionärem Zustand sah und was mit den äußeren Sinnen, so daß von einer Selbsttäuschung des Apostels, von der Verwechslung eines bloß innerlichen mit einem äußern Vorgang (Strauß S. 302) nicht die Rede sein kann. Denn Paulus macht in jenen Stellen, wo er den Auferstandenen gesehen haben will, nicht die leiseste Andeutung, daß dieses Sehen ein anderes als das natürliche, sinnliche gewesen sei, während er sonst zwischen visionärem und leiblichem Schauen, zwischen Geist (als höchstem Anschauungsvermögen) und Sinn (verständigem Bewußtsein), *πνεῦμα* und *νοῦς*, scharf unterscheidet 1 Kor. 14, 14 ff.

Unsre Gegner haben somit kein Recht, die Damascuserscheinung mit den späteren Visionen des Apostels auf Eine Linie zu stellen. Er bezeichnet ja überdies, was Strauß gar nicht beachtet, in jener Stelle 1 Kor. 15, 8 die ihm zu Theil gewordene Erscheinung des Auferstandenen als die allerletzte. Er weiß derselben also keine von den späteren Visionen und Offenbarungen des Herrn an die Seite zu setzen. Warum? weil diese ganz andrer Art waren. Jene Erscheinung vor Damascus stand einzig in seinem Leben und seiner Erinnerung da; er kann sie nur denen anreihen, die den Aposteln zu Theil geworden waren. War sie aber anders als jene späteren Gesichte, so war sie keine Vision, sondern ein äußerer Hergang, ein leibhaftiges Sichtbarwerden des Herrn.

Dasselbe ergibt sich auch aus dem Zusammenhang jener Korintherstellen mit Nothwendigkeit. Der Apostel will 1 Kor. 15 die Zweifel an unsrer Auferstehung zurückweisen durch Darlegung der feststehenden Thatsache der Auferstehung des Herrn, den die Apostel, viele Brüder und endlich auch er selbst als Auferstandenen gesehen haben. Dieses Sehen ist aber offenbar nur als äußeres, sinnliches Wahrnehmen des Auferstandenen, nicht als visionäres Schauen ein Beweis für die Auferstehung. Es kann also auch nicht anders als äußerlich gemeint sein. Weiterhin will dort Paulus aus derselben Thatsache die Beschaffenheit des Auf-

erstehungsleibs darthun. Wie anders können also die im Eingang erwähnten Erscheinungen des Auferstandenen gemeint sein denn als leibhaftige? — Dasselbe gilt auch von 1 Kor. 9, 1. Fragt hier Paulus gegenüber von denen, die sein Ansehen herabzusetzen suchten, als sei er kein ächter, von Christo selbst berufener Apostel — „bin ich nicht ein Apostel, hab ich nicht unsern Herrn Jesum Christum gesehen?“ so gründet er also auf diese persönliche Begegnung mit Christo seine gleiche Autorität mit den andern Aposteln. Dann aber kann unter diesem Sehen nur ein leibhaftiges Schauen gemeint sein; denn nicht visionär, sondern leiblich den Herrn gesehen zu haben und zwar als Auferstandenen und von ihm zum Zeugen seiner Auferstehung berufen worden zu sein, das machte zum Apostel, darauf gründeten die Apostel ihre Autorität. Und so hängt auch das ganze apostolische Bewußtsein des Paulus an dem Punkt, daß er den Herrn nicht bloß in einer Vision (wie Stephanus, Ananias Ap. Gesch. 9, 10, die sich deßhalb den andern Aposteln noch nicht gleichstellten), sondern leibhaftig gesehen habe. —

Was ergibt sich uns also? Wir haben nun in einem unbestritten echten Briefe einen Augenzeugen für die Thatsache der Auferstehung Christi gefunden; Paulus selbst hat mit leiblichen Augen den Auferstandenen gesehen. Es hilft unsre Gegner nichts, diesen klaren Zeugnissen gegenüber auf Gal. 1, 15—16 zu verweisen „da es Gott wohlgefiel — daß er seinen Sohn offenbarete in mir“, um in letzteren Worten einen Beweis für die Innerlichkeit jener Erscheinung zu finden, wie Strauß daraus schließen will, Paulus habe hienach „das Hauptgewicht bei der Sache auf das Innere gelegt“ (S. 302), und Schenkel um dieser Stelle willen die Kundgebung Christi als eine „vorzugsweise innere“ fassen möchte (s. oben). Obschon diese Worte dem Zusammenhang nach in erster Linie auf die Erscheinung vor Damascus zu beziehen sind, so sind sie doch von allgemeinerer Bedeutung und schließen die weiteren sich daran anknüpfenden göttlichen Erleuchtungen, namentlich das Erfülltwerden mit dem h. Geist unter der Handauflegung des Ananias mit ein. Paulus überschaut hier seinen ganzen Lebensgang unter dem Gesichtspunkt jener göttlichen Gnadenthat, durch die er zum Apostel der Heiden berufen wurde. Daß diese nach innen gerichtet war, weil dort, im

Herzen des Paulus, durch göttliche Erleuchtung jene Umwandlung vor sich gehen mußte, durch die er zur Erkenntniß und Nachfolge Christi gelangte, versteht sich von selbst. Ist aber damit eine äußere Erscheinung ausgeschlossen? Im Gegentheil; der innere Vorgang war nur die nothwendige Folge des äußern. Daher auch Schweizer sagt, es sei nicht wahrscheinlich, daß mit dem „geoffenbart in mir" eine Vision gemeint sei. —

Wir bestreiten jedoch nicht bloß die exegetische, sondern noch mehr die psychologische Möglichkeit, die Damascuserscheinung als Vision, als lediglich innern Vorgang aufzufassen. Soll Alles nur ein immanenter Act im Geist Pauli selbst gewesen sein, so erkläre man uns diesen plötzlichen und totalen Umschwung der sittlich-religiösen Ueberzeugung Pauli auf bloß psychologischem, natürlichem Wege. Hier kommen die Gegner so in's Gedränge, daß ihr Anführer, Baur, zuletzt die Waffen streckt und die Unmöglichkeit dieses Nachweises offen eingesteht (s. unten). Am eifrigsten wehrt sich noch Baur's scharfsinniger Schüler, Holsten, dessen Ausführungen auch Strauß folgt, für die Innerlichkeit jenes Vorgangs.*) Er verräth aber deutlich, daß sich die kritische Schule zu dieser Deutung genöthigt sieht nicht etwa durch unbefangene exegetische Untersuchungen, sondern lediglich durch ihre pantheistischen Voraussetzungen, wenn er sagt: „die Kritik muß diese Vision als einen immanenten psychologischen Act des eigenen Geistes Pauli zu begreifen suchen, weil sie unter der Herrschaft des Gesetzes der immanenten Entwicklung des menschlichen Geistes und der endlichen Causalitäten steht". Da haben wir's. Es ist nicht etwa das Ungenügende und Mangelhafte in den Berichten oder deren einzelne Abweichungen, was Anstoß erregt, sondern die Thatsache der leiblichen Auferstehung und Erscheinung des Auferstandenen selbst, die groß und stark genug ist, die ganze pantheistische und deistische Weltanschauung

*) Holsten „die Christusvision des Apostels Paulus" in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1861, III. H. S. 224—284. Die Widerlegung dieser Abhandlung s. bei Beyschlag a. a. O. Daß Manche sie für nicht widerlegt halten, rührt wohl nur daher, daß ihnen eben dieser persönliche Eingriff Christi in eine religiöse Ueberzeugung und Praxis zu stark ist. Wie, wenn Solches auch z. B. auf dem Weg von Zürich nach Heidelberg geschähe? — Vergl. gegen Holsten auch Krauß, Lehre von der Offenbarung S. 267 ff.

dieser Kritik über den Haufen zu werfen! Deßhalb muß diese Thatsache um jeden Preis fortgeschafft werden. Die Herrschaft des Gesetzes der immanenten Entwicklung, d. h. der pantheistische Standpunkt, läßt nun einmal nichts Uebernatürliches zu. — Sehen Sie hier wieder, wie die sogenannte historische Kritik „in Wahrheit eine dogmatische oder philosophische ist, die zum obersten Princip das Dogma des Pantheismus hat". — Und sehen Sie hier auch gleich den Preis, um den jene Thatsache allein zu beseitigen ist. Ist sie nur ein immanenter psychologischer Act des eigenen Geistes Pauli, und redet er doch von ihr als einer äußeren und gewissen Thatsache, auf die er sein ganzes Sein und Denken, Glauben und Hoffen, Zeugen und Wirken fortan gründete, nun so ist er hierin eben in einer Selbsttäuschung befangen gewesen, durch die sein ganzes Leben, die Grundlage seiner ganzen Predigt (1 Kor. 15, 14—15) zu einer Illusion wird! Holsten bekennt dies auch ganz offen. Nach ihm muß die „Kritik" allerdings die thatsächliche Grundlage des paulinischen Evangeliums für eine Illusion erklären; damit aber macht sie den hervorragendsten Zeugen und Märtyrer der Wahrheit zu einem Apostel des Irrthums! So viel, und nichts weniger, kostet die Beseitigung jener Thatsache.

Was sind denn aber, fragen wir hier erstaunt, die Gründe, aus denen die kritische Schule sich den Muth nimmt zu solchem Gewaltstreich, mit denen sie einen solchen bloß immanenten psychologischen Umschwung in Paulus wahrscheinlich zu machen sucht? — Baur sucht in seinen letzten Schriften diesen plötzlichen Umschwung in der Ueberzeugung des Paulus auf die Nothwendigkeit zurückzuführen, womit seine vorher so beschränkte jüdisch-pharisäische Richtung zuletzt an ihrer eigenen Einseitigkeit sich zerreiben und in das Gegentheil umschlagen mußte. Die große That des Todes Jesu habe mit Einem Mal einen mächtigen Eindruck auf des Apostels Seele gemacht. „Worin anders als in dem unwillkürlichen Drang seines Geistes, mit welchem er sich in die Betrachtung dieses Todes vertiefte, kann er seinen jüdischen Haß gegen das Christenthum überwunden haben? Die dem Judenthum unerträgliche Vorstellung eines am Kreuze gestorbenen Messias schlug in seinem an tieferes Denken gewohnten Geist in dem Gedanken, daß das dem sinnlichen Bewußtsein am Meisten Widerstreitende nichts desto weniger das in seinem innersten tiefsten

Grund Wahre ſein könne, in das Gegentheil um". — Woher weiß denn aber Baur, daß Paulus ſich gerade damals mit dem Tode Jeſu beſchäftigte? Wenn er dies je that, ſo konnte er auf ſeinem Standpunkt darin nur ein Gottesurtheil ſehen. Und warum ſchweigt denn der ſonſt ſo wahrheitstreue Apoſtel völlig über jene Zweifel an der Richtigkeit ſeines phariſäiſchen Standpunktes, die damals in ihm aufgeſtiegen ſein ſollen? Auch wenn in ſeiner Erkenntniß eine Ahnung von der Wahrheit des Chriſtenthums damals von ſelbſt aufgeſtiegen wäre, ſo war vom Denken bis zum Wollen und Ausführen noch ein großer Schritt, der ſicherlich längere Zeit gebraucht hätte. Oder kommt denn auch ſonſt bei Jemand ein ſo radicaler Bruch mit ſeiner Vergangenheit, ein ſo völliges Aufgeben des ſeitherigen, feſteingewurzelten und in hervorſtechender Weiſe bethätigten Standpunktes und ein ſo entſchiedenes Uebertreten zu dem entgegengeſetzten plötzlich vor, und zwar ohne eine von außen kommende Anregung und Einwirkung, durch bloße innere ſpontane Geiſtesthätigkeit? Wäre das nicht beiſpiellos? Daß uns Baur hier eine ganz monſtröſe pſychologiſche Erſcheinung zu glauben zumuthet, hat er ſpäter wohl ſelbſt gefühlt, wenn er in ſeiner letzten Schrift die Bekehrung des Paulus ein „Wunder", ein räthſelhaftes Geheimniß nennt, „das keine weder pſychologiſche noch dialektiſche Analyſe erforſchen könne," womit zwar noch nicht die Wirklichkeit des Wunders in unſerm Sinn, aber doch die Unzulänglichkeit aller natürlich pſychologiſchen Erklärungsverſuche der kritiſchen Schule zugeſtanden iſt.

Sehen Sie hier wieder ein Stück des unerklärten und unerklärbaren Reſtes von Wunderthatſachen in der Entſtehungsgeſchichte des Chriſtenthums, an dem das Unzureichende aller wunderſcheuen natürlichen Erklärungen an den Tag tritt!

Denn auch die an Baur ſich anſchließenden Erklärungen ſeiner Schüler machen uns die Sache im Weſentlichen pſychologiſch nicht denkbarer. Nach Holſten iſt das viſionäre Sehen nur eine reproductive Thätigkeit; nur das ſchon vorher als Bild oder Vorſtellung im Bewußtſein Lebende wird darin geſchaut, indem die Viſion zu dieſen bereits im Geiſt vorhandenen Elementen die Sinnlichkeit der Objectivität bringt, dadurch daß das gereizte Nervenleben die Geſtaltung des Bildes objectiv vor dem Auge

aufgehen läßt. Dies bestätigt auch die heutige Physiologie. „Sie darf behaupten, daß wenn ein höheres oder niederes Wesen uns in dieser Art subjectiv erscheinen soll, es zuerst von uns gedacht, vorgestellt und dem Sinne eingebildet werden muß.“ *) Dann mußte also auch Paulus bei einer natürlichen ekstatischen Vision (ohne übernatürliche göttliche Offenbarung und Mittheilung) das, was er schaute, zuvor schon sich vorgestellt, geglaubt oder irgendwie in sein Bewußtsein aufgenommen haben. — Hat denn nun, fragen wir, bei der damaligen Gemüthsstimmung des Paulus Christus bereits in seinem Bewußtsein gelebt, also daß sein Bild wie eine objective Erscheinung ihm vor die Augen treten konnte? Daß hier „die Aufregung, in welche ihn, den Eiferer für die Satzungen des Judenthums, die bedrohlichen Fortschritte des Christenthums versetzen mußten,“ als Erklärungsgrund noch nicht ausreicht, indem „aus solchen Gemüthsbewegungen am Ende eher ein visionärer Moses oder Elias, als eine Christuserscheinung hätte hervorspringen sollen,“ gibt Strauß zu (S. 303). Daher verweist er uns besonders darauf, daß Paulus in seinem pharisäischen Gerechtigkeitseifer wohl keine nachhaltige Befriedigung gefunden habe. Wenn er etwa als streitfertiger Dialektiker mit den Christen disputirte, in ihre Versammlungen einbrach, sie gefänglich einzog und sah, wie sie es nicht nur ehrlich meinten, sondern auch einen stillen Frieden, eine ruhige Freudigkeit im Leiden zeigten, die das fried- und freudelose Eifern ihres Verfolgers beschämte, so mußte ihm seine bisherige Ueberzeugung täglich zweifelhafter werden. Konnte es ein Irrlehrer gewesen sein, der solche Anhänger hatte? Es darf uns also „nicht Wunder nehmen, wenn er sich in Stunden des Unmuths und innern Unglücks bisweilen die Frage stellte: wer hat denn am Ende Recht, du oder der gekreuzigte Galiläer, von dem diese Menschen schwärmen? Und war er einmal so weit, so ergab sich bei seiner leiblichen und geistigen Eigenthümlichkeit leicht eine Ekstase, in welcher ihm eben der Christus, den er bisher so leidenschaftlich verfolgt hatte, in all der Herrlichkeit, von der seine Anhänger zu sagen wußten, erschien, ihn auf das Verkehrte und Vergebliche seines Treibens aufmerksam machte und zum Uebertritt in seinen Dienst berief“ (S. 303—304).

*) Joh. Müller, Ueber die phantastischen Gesichtserscheinungen S. 62 ff.

So will uns Strauß den innern Umschwung in Paulus erklären. Allein weder Apostelgeschichte noch die Briefe Pauli wissen etwas von „Stunden des Unmuths" oder von Disputationen mit den Christen; Paulus bezeugt vielmehr, er habe das Evangelium „von keinem Menschen empfangen, noch gelernet, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi" (Gal. 1, 12; — sie wissen nichts davon, daß das Bild des Auferstandenen schon vor jener Szene in Paulus lebte, daß der Glaube an Jesum schon damals in ihm Wurzel gefaßt hatte, sie bezeugen im Gegentheil, daß er bis zu jener Begegnung in seinem blinden Eifer fortstürmte, daß die Erscheinung ihn auf's Tiefste erschütterte und überraschte, nicht aber sich in ihm selbst vorbereitete und zuletzt mit Nothwendigkeit aus seinen Gedanken ergab. Sie deuten nicht einmal irgend ein inneres Schwanken des Apostels über sein bisheriges Verfahren an, nicht einmal das Aufdämmern jener Gamalielserkenntniß Ap. Gesch. 5, 38—39 „ist das Werk aus Gott, so könnet ihrs nicht dämpfen;" die Worte „Saul, Saul, was verfolgst du mich?" deuten auf keinen inneren Zweifel im Apostel, nur auf fanatischen Haß und Eifer, wie es Paulus selbst bezeugt Gal. 1, 13—14. — Es fehlt somit bei Paulus die psychologische Voraussetzung für die immer nur reproductive Vision völlig. Denn sein Bewußtsein enthielt ungefähr das gerade Gegentheil von dem, was die Vision reproducirt und objectivirt hätte. — Ueberdies werden ja, wenn auch sein Zustand der des innern Zweifels gewesen wäre, im neuen Testament Visionen niemals Zweifelnden oder Feinden des Glaubens, sondern stets nur gläubig Entzückten zu Theil.

Und wie steht es denn mit der zu einer Vision nöthigen leiblichen Beschaffenheit bei Paulus? Daß der Visionär, auch wenn er nicht gestörten Geistes ist, doch wenigstens an übereizten Nerven oder am Fieber oder an Congestionen oder überhaupt an irgend welcher Störung leiblicher Entwicklung leidet, dies zeigt der Ursprung der Visionen bei allen bekannter gewordenen Visionären.*) Da muß denn die Visionshypothese sich mit

*) Vergl. Muhamed und seinen krankhaften Hang zu sinnlichen Ausschweifungen in spätern Jahren (Sprenger, Leben und Lehre des Mohammed I. 209); Swedenborg und seine unglückliche Liebe zur jungen Polhem

neuen Hypothesen über die Körperbeschaffenheit des Paulus stützen. Und welchen! Wegen des alten Fündleins von dem Pfahl im Fleisch 2 Kor. 12, 1 ff. will Strauß „an krampfhafte, vielleicht epileptische (!) Zufälle“ bei Paulus denken und daraus, wie auch Holsten, auf eine „nervöse Anlage“ bei ihm schließen (S. 302). Diese Vermuthung ist bei einem nicht bloß geistig so klaren und gesunden, sondern auch körperlich zu steter strenger Arbeit tüchtigen (man denke an die aufreibende apostolische Thätigkeit am Tage und den Handwerksfleiß zur Nachtzeit Ap. Gesch. 18, 3; 20, 34; 1 Kor. 4, 12) und sogar aus den schwersten Strapazen und Verfolgungen mit ungebrochener Kraft hervorgehenden Manne (1 Kor. 4, 11; 2 Kor. 11, 23—28) ebenso lächerlich als unwürdig. Ein solcher Mann macht wahrlich nicht den Eindruck eines schwächlichen nervenzerrütteten Epilepticus! — Gerade von seiner Bekehrung an fühlt Paulus sich geistig frei und stark in dem Herrn; soll das etwa durch ein Krankheitsphänomen, einen epileptischen Anfall, oder krampfhafte Nervenzuckungen in ihm zu Stande gebracht worden sein?! — Holsten selbst macht darauf aufmerksam, daß in den Visionen keinerlei Erweiterung unsrer realen Erkenntniß der Außenwelt stattfindet. Hat sich denn nun die Erkenntniß Pauli durch jenen Vorfall nicht erweitert? Ist ihm dadurch nicht über sich selbst, über die Welt um ihn und über ihm ein spezifisch neues und überaus fruchtbares Licht aufgegangen? — Lotze zieht aus den wissenschaftlichen Untersuchungen über die Visionen das richtige Ergebniß: „eine beachtenswerthe neue Weisheit ist noch nie aus dem Munde der Somnambülen gekommen oder aus den Träumen der Ekstatischen und Visionäre.“ *) Ließe sich das auch sagen von jener Christuserscheinung vor Damascus, wenn wir an die unabsehbaren neuen und heilsamen Folgen denken, welche die Bekehrung Pauli für die Entwicklung des Christenthums und der Weltgeschichte hatte?

(Sprenger a. a. O. S. 276); die Jungfrau von Orleans und ihr häufiges Fasten, überhaupt ihre ganze einer strengen Fastenzeit ähnliche Nahrungsweise (Hase, Neue Propheten S. 88 ff.); und die Visionen des Buchhändlers Nicolai im J. 1791 „nachdem ein gewohnter Aderlaß und das Ansetzen der Blutigel wegen Hämorrhoiden unterlassen worden“ (Joh. Müller, Phantast. Gesichtserscheinungen. S. 77 ff.). Krauß a. a. O. S. 274 ff.

*) Lotze, Medicinische Psychologie S. 489.

Und wie wäre, fragen wir auch hier, bei einer nervösen Vision die Plötzlichkeit dieser Umwandlung aus einem Verfolger in einen Vertheidiger der Christen zu erklären, die Paulus selbst bezeugt Gal. 1, 16: „alsobald fuhr ich zu, und besprach mich nicht darüber mit Fleisch und Blut?“ Wie das Fehlen jeder menschlichen Vermittlung, die Paulus ausdrücklich ablehnt für seine Umwandlung, und die doch ohne das übernatürliche Eingreifen Christi irgendwie vorausgegangen oder nachher dazugekommen sein müßte? Wie die bei jener Szene dreimal erwähnten äußeren Umstände, die Lichtserscheinung, das zitternd zu Boden Sinken, eine Stimme Hören, die dreitägige Erblindung, was sich doch nicht bloß auf eine innere Gedankenarbeit oder Nerventhätigkeit zurückführen läßt?

Wir kommen also zum Resultat: für den reproductiven Charakter der Vision fehlt die psychische, für ihren pathologisch-krankhaften die leibliche Vorbedingung bei Paulus, um jene Erscheinung vor Damascus für eine bloß nervöse Vision halten zu können. Bei letzterer Annahme häufen sich von allen Seiten her die Räthsel. Die „Kritik“ muthet uns auch da wieder Dinge zu glauben zu, die viel schwerer begreiflich sind als das von der Schrift berichtete äußere Wunder; und sie bahnt sich auch hier den Weg durch lauter Willkürlichkeiten, indem sie klaren Zeugnissen zum Trotz sich die Geschichte nach eigener Phantasie zurechtmacht. Unser alter Satz, daß wer dem Wunder entrinnen will, in's Abenteuerliche verfällt, hat sich uns hier abermals bestätigt (vergl. auch unten VIII).

Brauchte es hiefür je noch einen Beweis, so ist es die Darstellung Renan's („die Apostel“), der seinen Pinsel hier wieder ganz seiner orientalischen Phantasie überläßt. Vom frischen Blut des ersten Märtyrers Stephanus kommend zieht Paulus mit einer nagenden Reue im Herzen seine Straße. „Er hat entzündete Augen, sein ohnedies krankhafter Organismus ist ernstlich erschüttert, ein bösartiges Fieber, von heftigem Blutandrang nach dem Gehirn begleitet, wie sie in diesen Gegenden urplötzlich auftreten, hat auch ihn getroffen.“ Dazu kommt noch ein schreckliches Gewitter, ein Sonnenstich und endlich ein Blitzstrahl, der für einige Zeit den Gesichtssinn des Paulus auslöscht. — Da haben wir wieder ganz die exegetischen Kunststücklein des alten Rationalismus vor uns, nur etwas orientalisch ausgeschmückt. So viel Worte,

so viel Abentheuer! Haben denn Paulus und Lukas nicht gewußt, was ein Gewitter und Fieber ist? Sehr wenig stellt man dies so dar, wie sie es thun in der Apostelgeschichte und den Briefen? —

Nein; jede Erklärung der Damascuserscheinung als eines innern Vorgangs, sei es mit oder ohne Blitz und Sonnenstich, leidet an dem Grundirrthum, daß sie die Bekehrung des Paulus auf eine spontane Activität seines eigenen Geistes zurückführen muß, während er zuerst receptiv und passiv sich verhielt und verhalten mußte, um dadurch zur lebendigen Activität in Christo zu gelangen. Erst nachdem er von Christo Jesu ergriffen war, konnte er dem neuen Ziel nachjagen, ob er es auch ergreifen möchte (Phil. 3, 12). Nicht er hatte Christum, sondern Christus hatte ihn erwählet und gesetzt, daß er hingehe und Frucht bringe (Joh. 15, 16; Röm. 1, 1; Gal. 1, 15). Er weiß und nennt sich von da an einen Apostel Jesu Christi nicht durch eigenen Willen, sondern durch den Willen Gottes (2 Kor. 1, 1), berufen nicht von oder durch Menschen, sondern durch Jesum Christ, den von Gott Auferweckten (Gal. 1, 1). —*)

Wir werden unten sehen, daß wir bei der Construction des Urchristenthums, wie die kritische Schule sie versucht hat, stets einen Anfang ohne Anfang bekommen, weil Alles zuvor schon da ist. Dasselbe ergibt sich uns schon bei allen subjectiven Erklärungsversuchen der pauliniſchen Christuserscheinung. Sie müssen einen Christusglauben in Paulus voraussetzen, noch ehe er zum Glauben

*) Will Keim hier noch einwenden, daß ja Jesus damals die Erde längst verlassen hatte, „ohne nach dem Erfahrungsbeweis von 1800 Jahren sie leiblich wieder zu berühren“ (der gesch. Christus S. 134), so antworten wir: um Apostel zu werden, mußte Einer Christum selbst gesehen haben und unmittelbar von ihm berufen und gesandt sein 1 Kor. 9, 1. Die Einzigartigkeit dieses Apostels vollends, seine eigenthümlich hervorragende Stellung in der Entwicklungsgeschichte der Kirche, besonders in der Durchbrechung der jüdisch-nationalen Schranken, war nur möglich durch eine einzigartige Offenbarung Christi. Jener Wendepunkt im Leben Pauli war auch einer im Leben der Kirche, durch den zugleich der ganzen damals in Israel herrschenden Partei, ja auch allen künftigen Verfolgern der Kirche ein letztes warnendes Halt! zugerufen wurde. — Es gibt Dinge, die in ihrer Art einzig dastehen müssen, damit nicht die scheinbare Monotonie des göttlichen Regiments die Welt allzu sicher mache!

gelangt ist, ein Christusbild, wie es sich nachher erst in ihm entwickeln konnte, noch ehe Christus ihm erschienen war; sie müssen ihn sich bekehren lassen, so lange er noch als Pharisäer gegen die Christen wüthet. An dieser psychologischen Undenkbarkeit scheitern alle diese Versuche noch mehr als an der Schwierigkeit, die äußeren Sinneseindrücke ohne eine leibhaftige Erscheinung Christi zu erklären. —

Wie nun? Spricht die Damascuserscheinung für oder gegen den Versuch, alle Erscheinungen des Auferstandenen als Visionen zu erklären und damit die Realität der Auferstehung zu leugnen? Wir sehen deutlich, daß wenn Strauß die Innerlichkeit der paulinischen Christuserscheinung als Beweis für die Subjectivität der früheren Erscheinungen in den Evangelien gebrauchen will, diese Handhabe sich vielmehr gerade gegen ihn kehrt. Wie die Erscheinung des Auferstandenen vor Damascus nur als äußere, leibhafte begriffen werden kann, so auch die andern 1 Kor. 15 aufgezählten. Uebrigens ließe sich, selbst wenn jene eine subjective wäre, daraus noch keineswegs mit Sicherheit auf eine solche Natur der Christuserscheinungen der älteren Apostel schließen.*) Es wäre bei der Vergleichung beider auch der Unterschied nicht ganz außer Acht zu lassen, daß vor Damascus der Auferstehungsleib Christi, über den jedoch hier nichts weiter ersichtlich ist, längst ein völlig verklärter (daher das blendende Licht), bei den Erscheinungen vor der Himmelfahrt aber ein noch in einem Uebergangszustand begriffener war. —

Wir haben nun aber in Paulus nicht bloß einen unmittelbaren Augenzeugen, der in zweifellos ächten Briefen den Auferstandenen gesehen zu haben bezeugt, sondern es fügt sich uns zum Zeugniß seiner Worte auch das seiner ganzen Person und Geschichte. Er ist uns in seiner plötzlichen Umwandlung, in seiner ganzen späteren Geschichte und Wirksamkeit als unvergleichlich energischer und freudiger Zeuge und Märtyrer des christlichen Glaubens, der seine Predigt stets zurückführt auf sein unmittelbares Berufensein durch Christus, Ein langer, lebendiger Beweis für die objective That-

*) So Weizsäcker, Untersuch. über die ev. Gesch. S. 570 ganz richtig. Vergl. auch Keim, der gesch. Christus S. 137.

sache der Erscheinung des Auferstandenen vor Damascus!

Und hier geht der erste Theil des von Strauß für die Wahrheit der Auferstehung Christi verlangten Nachweises, die der geschichtlichen Glaubwürdigkeit unsrer Zeugnisse, bereits über in den zweiten, den Beweis, daß gewisse zweifellose Ereignisse ohne die Thatsache der Auferstehung Christi nicht zu erklären wären.

3. Das Scheitern der Visionshypothese an zweifellosen Umständen und Thatsachen.

Schon Pauli Umwandlung und Geschichte ist und bleibt ein solches zweifelloses, historisches und ohne die Voraussetzung der Auferstehung Christi schlechthin nicht zu erklärendes Factum. Dazu kommt aber noch eine Reihe anderer Thatsachen, die nicht minder die Auferstehung Christi zur nothwendigen Voraussetzung haben und die Visionshypothese widerlegen: der Glaube der Jünger an den leiblich Auferstandenen, ihr übereinstimmendes Zeugniß, daß die Auferstehung am dritten Tage erfolgte, das thatsächliche Verschwinden des Leichnams Jesu aus dem Grabe, der völlige Umschwung in der Stimmung der Jünger, seitdem der Auferstandene ihnen erschienen war, und alle davon ausgegangenen welthistorischen Folgen. Lassen Sie uns das noch näher in's Auge fassen.

Der Glaube der Jünger an die leibliche Auferstehung des Herrn wird von der kritischen Schule zugestanden. Schon die Thatsache dieses Glaubens ist aus bloßen Visionen nicht zu erklären. Vergegenwärtigen wir uns den damaligen Zustand und das Bewußtsein der Jünger, so müssen wir zunächst fragen: wie wären sie denn, wenn ihr Meister nicht aus dem Grabe hervorging, auf die Idee seiner Auferstehung gekommen? Sie glaubten, erwidert man uns, an die Messianität und das siegreiche Fortleben Christi. Aber warum mußte denn dieser Glaube in die Vorstellung einer so völlig unerhörten Thatsache, wie der eines so baldigen Hervorgehens seines Leibes aus dem Grabe sich kleiden? In jener Zeit war zwar der Glaube an eine Auferweckung der Todten zum jüngsten Gericht nachweisbar verbreitet; aber die Idee der Auferstehung

eines Todten, der in einem Verklärungsleib sein Grab verläßt, ehe der Gerichtstag anbricht, ist ebenso wenig im Gedankenkreis der Zeitgenossen Jesu (vergl. Joh. 11, 24) als im alten Testament zu finden. Diese Vorstellung war ihnen und der damaligen jüdischen Welt so fremd, daß wenn sie Visionen von Christus gehabt hätten, ihre Schlußfolgerung nur etwa auf ein Fortleben seiner Seele in himmlischer Herrlichkeit gelautet haben könnte, nimmermehr aber auf ein Hervorgegangensein des vor ihren Augen Gestorbenen aus dem Grabe. Ihr Auferstehungsglaube war der Sache nach ein ganz neuer Glaube. „Die jüdische Messiaserwartung enthielt keine demselben entsprechende Vorstellung.“*) Wenn nun unbestritten feststeht, daß die Jünger vom Beginn ihres öffentlichen Auftretens an nicht bloß einen in den Himmel Aufgenommenen, sondern einen leiblich Auferstandenen gepredigt haben, so fragen wir: wie kam denn dieses ganz neue Moment in ihre Messiasanschauung, wenn nicht eine zweifellose Erfahrungsthatsache sie davon überzeugt hatte? — Und wenn Strauß zugibt, daß die Pharisäer an eine Auferstehung erst am Ende der Tage glaubten, dann aber hinzufügt: „daß sie im einzelnen Falle bei einem heiligen Manne ausnahmsweise auch früher erfolgt sein könne, machte auf dem Standpunkte damaligen jüdischen Denkens keine Schwierigkeit“ (S. 303—304), so ist dieses Statuiren einer Ausnahme eben ein Hinwegschlüpfen über eine höchst unbequeme Schwierigkeit.

Woher, fragen wir weiter, kam denn überhaupt den Jüngern die Idee eines verklärten Leibes? Bei den andern Todtenerweckungen fand ja etwas ganz Anderes statt, nemlich die Rückkehr in den jetzigen sterblichen Leib, nicht aber ein Uebergang des sterblichen Fleisches in einen verklärten Leib. Ueberdies sind jene Todtenerweckungen nach unsern Kritikern Sage oder Täuschung, also ohnehin keine Quelle für diese Anschauung. Ebenso auch nicht die Verklärung Jesu auf dem Berge, die gleichfalls eine spätere Mythe sein soll, entsprungen aus der judenchristlichen Meinung von der Gegenbildlichkeit Mosis und Christi (Strauß S. 516 ff.). „Der Glaube aber an die Entrückung und das himmlische Leben des Henoch, Elia, oder auch des Mose war eher ein Hinderniß für die Anwendung solcher Vorstellungen auf

*) Weizsäcker, a. a. O. S 574.

einen Menschen der Gegenwart, zumal einen solchen, welchen man sterben sah" (Weizsäcker a. a. O.). Woher also die Idee eines verklärten Leibes, vollends mit dieser für die Sinne so widerspruchsvollen Erscheinungsweise des plötzlichen Verschwindens und doch auch des Sichbetastenlassens u. dergl. (s. oben)? — Schon auf diese Vorfragen bleiben uns die Gegner die Lösung schuldig.

Was nun weiter die psychische Möglichkeit von Visionen, Hallucinationen oder Phantasmen selbst betrifft, so können nach der neuern medicinischen Wissenschaft*) durch eine starke Erregung der Seele und ihrer Vorstellungswelt und durch die hiemit gesetzte Erregung des Gehirns die Sinnesorgane allerdings in der Weise afficirt werden, daß das Subject einen der Vorstellung entsprechenden Gegenstand auch objectiv vor sich zu sehen oder eine entsprechende Stimme zu hören glaubt. Es gibt Sinnesempfindungen aus inneren Ursachen ohne äußere erregende Objecte, wobei die Sinnesnerven materiell eben dieselbe Bestimmtheit erleiden, wie bei der äußern Wahrnehmung, während das Subject darin irrt, daß es das vor ihm stehende Bild von außen herleiten zu müssen meint. Uebrigens schreiben die Visionäre selbst (z. B. Nicolai s. oben) ihren Bildern nicht immer objective Realität zu. — Wenn nun aber auch Selbsttäuschungen durch Visionen an sich möglich sind, so haben diese, d. h. die Visionen im engeren Sinn (zu denen nach Holsten's Erklärung die Christuserscheinungen gehören) ihren Grund immer in abnormen leiblichen Zuständen (vergl. oben). Und wie müßten solche bloß subjective Bilder und Erscheinungen vor dem Versuch eines bestimmten persönlichen Verkehrs, bei dem es zu gegenseitigem Sprechen und sogar zum Tasten und Berühren kommt, sogleich verschwinden!

Da wollen nun einige Vertheidiger der Visionshypothese, ohne die Subjectivität der Erscheinungen aufzugeben, doch gewisse von außen oder oben gekommene Einflüsse dabei gelten lassen und „ein persönliches Einwirken des abgeschiedenen Geistes Christi auf die Jünger" zugeben. Ist denn aber dies viel denkbarer als eine Erscheinung des Auferstandenen selbst? Ist etwa eine im Innern der Jünger magisch bewirkte Vision begreiflicher als die Auferstehung? Sind Laute und Worte, wenn sie anders nicht

*) Vergl. z. B. Joh. Müller, Lehrbuch der Physiologie II. S. 563 ff.

auf Selbsttäuschung beruhen, ohne wirkliche Erscheinung nicht am Ende wunderbarer als die Erscheinung selbst? Führen uns solche Erklärungen auch nur einen Schritt aus dem Wunderkreise heraus? Sie sind nur ein Beleg für die Wahrheit des Rothe'schen Satzes, daß „gerade ohne Wunder die göttliche Offenbarung unvermeidlich in's Magische gerathen muß". —

Bei Annahme visionärer Zustände müßte ferner vorausgesetzt werden, wie dies auch unsre Gegner thun, daß etwa die leidenschaftlich erregte Phantasie der Jünger sich dem unentbehrlichen Meister entgegengestreckt habe. Statt dessen aber sehen wir bei allen Erscheinungen des Auferstandenen, daß er den Seinen ganz unerwartet gegenübertritt, so unerwartet, daß diese sogar Anfangs gar nicht glauben wollen und der Herr ihren Unglauben schelten muß! Aus Allem erhellt, daß sie auf eine sofortige Wiedererscheinung Jesu zumal in Form der Auferstehung aus dem Tode nicht gefaßt waren. Hier fehlt die psychologische Voraussetzung für Visionen. Schon die tiefe Niedergeschlagenheit über den schmachvollen Tod Jesu konnte dem energischen Aufschwung einer neuen Idee, eines neuen freudigen Glaubens schwerlich Flügel leihen. Wir sehen die armen, hirtenlosen Schafe in Furcht vor den Juden, in Zweifel und Anfechtung über ihre bisherigen Messiashoffnungen, in Rathlosigkeit über die Zukunft. Das sind nicht die Stimmungen, aus denen wir sonst Visionen und Entzückungen hervorgehen sehen, sondern, wie wir es oben bei Paulus sahen, ungefähr das Gegentheil davon. Denn Visionen sehen wir sonst im Neuen Testament über diejenigen kommen, die auf dem Weg stiller, ruhiger Sammlung, seliger Gottesgemeinschaft, festen Glaubens, eifrigen Betens und Fastens tiefer in Gott einzudringen suchen.

Und nun vollends die psychologische und physiologische Möglichkeit von Visionen bei so Vielen auf Ein Mal! Man redet da wohl von einer sympathetischen Geisteskette, die ganze Reihen überwältigen könne. Allein im Neuen Testament wenigstens, wo die Vision eine gewisse sittlich-religiöse Stimmung und Kraftanstrengung des empfangenden Individuums zur Voraussetzung hat, wird sich der „ansteckende" Charakter der Visionen nicht nachweisen lassen. Auch müßte hier immer Einer den Anfang machen und die Andern nachziehen, während bei verschiedenen Erscheinungen des Herrn Viele, ja Hunderte auf Ein Mal,

ganz zu gleicher Zeit seiner gewahr werden. Wo aber, wie wir nicht leugnen wollen, die Wissenschaft sonstige Fälle von Visionen anführt, die ganze Haufen ansteckten, da zeigt sich bei diesem Phänomen stets eine krankhafte Erregung des Seelenlebens, oder auch krankhafte Zustände des leiblichen Organismus, besonders des Nervensystems. Wäre nun auch eine solche krankhafte Disposition in dem Einen oder Andern der Jünger vorhanden gewesen, so wird uns doch nichts berechtigen, eine solche bei Allen zusammen anzunehmen. Sie waren doch ganz verschiedene Naturen, von ganz verschiedenem Temperament, wohl auch nicht von gleicher Constitution. Dennoch soll Einer um den Andern in diesen krankhaften Zustand gefallen sein, nicht bloß die aufgeregten Frauen, sondern auch Petrus, der sicherlich nicht nervenschwache, sondern kräftige, abgehärtete Fischer, Jakobus, die Emmausjünger bis auf den nüchternen Thomas hinaus, ja alle Elfe zu gleicher Zeit, und endlich gar 500 Brüder auf Ein Mal! Sie Alle zusammen sollen plötzlich in diese Selbsttäuschung gerathen sein, und zwar, was doch auch zu beachten ist, zu den verschiedensten Tageszeiten, an verschiedenen Orten und bei den verschiedensten Beschäftigungen (trauernd am Grab, im Gespräch unterwegs, im trauten Freundeskreis, bei der Arbeit auf dem See Genezareth), bei denen doch ihre Stimmungen und Seelenzustände qualitativ sehr verschieden und daher auch ihre etwaige innere Disposition zu visionären Zuständen eine ganz andere sein mußte? — Man hat letzteren Punkt noch gar nicht gehörig betrachtet; es liegt aber auf der Hand, wie wichtig die verschiedenen Qualitäten in der Stimmung der Jünger sind für die Frage nach der psychologischen Möglichkeit der Visionen!

Und sie alle sollten noch dazu übereingekommen sein, ihre Visionen als äußere Thatsachen, als leibhafte Erscheinungen des Auferstandenen der Welt zu verkündigen? Könnte denn das ganz auf Rechnung der Selbsttäuschung und nicht am Ende des absichtlichen Betrugs kommen? Sollte kein Einziger von ihnen sich nachher gefragt haben, ob denn auch dem geschauten Bild objective Realität beizulegen sei? — „Wer voraussetzt", macht Schleiermacher mit Recht geltend, „die Jünger hätten sich getäuscht und Inneres für Aeußeres genommen, der legt ihnen eine solche geistige Schwäche bei, durch welche nicht nur ihr ganzes

Zeugniß von Christo unzuverlässig würde, sondern auch Christus müßte, als er sich solche Zeugen wählte, nicht gewußt haben, was in dem Menschen ist (Joh. 2, 25). Oder sollte er selbst es gewollt oder veranstaltet haben, daß sie innere Erscheinungen mußten für äußere Wahrnehmungen halten, so wäre er selbst ein Urheber des Irrthums, und alle sittlichen Begriffe würden durcheinandergeworfen, wenn damit eine solche höhere Würde verträglich sein sollte".

Man beachte hier doch den schon oben berührten großen Unterschied zwischen den Erscheinungen des Auferstandenen und den im Neuen Testament berichteten wirklichen Visionen! Wie ganz anders war die Vision des sterbenden Stephanus, der Jesum im offenen Himmel, nicht aber auf Erden sieht; wie ganz anders die spätere Vision des Petrus, der „entzückt" (in einer Ekstase Ap. Gesch. 10, 10) ist und bei der es sich um ein Schauen Jesu gar nicht handelte *); wie ganz anders die ekstatischen Zustände des Zungenredens, bei denen überhaupt nichts gesehen wurde; wie anders, haben wir gesehen, die visionäre Entzückung Pauli 2 Kor. 12! Auch die hier genannten „Gesichte des Herrn" werden weder von Paulus noch von seinen Gegnern „irgendwie mit Erscheinungen des Auferstandenen in Verbindung gebracht" (Keim). Wenn denn, fragen wir auch hier, das Neue Testament wohl weiß, was Visionen und ekstatische Zustände sind, warum schildert es die Erscheinungen des Auferstandenen immer ganz anders? warum sagt es da nie von den Jüngern, sie seien in „Entzückung" gerathen? Offenbar nur deßhalb, weil jene Erscheinungen von diesen Visionen „nach dem Bewußtsein der Gemeinde selbst gänzlich verschieden und geschieden" waren.

Es geht daher durchaus nicht an, diese späteren visionären

*) Aus diesem Grund kann es auch Holsten nicht gelingen, die Messiasvision des Petrus" als Analogie für die „Christusvision des Paulus" zu benützen, wie er neustens versucht („zum Evangel. des Paulus und Petrus" 1868). Denn wenn in der Vision nur zu Tage tritt, was schon vorher im Geiste lag, so müßte Holsten nachweisen, daß Petrus eine Auferstehung des Messias erwartet habe, während er doch zugibt, daß vor den Christuserscheinungen weder Tod noch Auferstehung ein bereits vorhandenes Element des Messiasglaubens der Jünger war.

Zustände als eine Fortsetzung jener Christuserscheinungen zu betrachten; sie waren etwas spezifisch Anderes. Hörten aber die Christuserscheinungen bald wieder auf, so erhebt sich eine neue Schwierigkeit für die Visionshypothese, auf die Keim (a. a. O. S. 136 ff.) mit Recht aufmerksam machte, die Frage, warum denn diese Christusvisionen bloß einige Wochen und nicht länger gedauert hätten? „Eilten die Visionen in großen elektrischen Schlägen durch Reihen und Glieder, durch die Zwölfe, durch die 500, liefen sie tagweise, wochenweise fort, so wird die Psychologie weit eher auf eine stetige Fortpflanzung dieser Impulse, auf eine fortgehende Steigerung der gegenseitigen Ansteckung in dem großen vibrirenden Körper, auf ein befriedigtes visionäres Genußleben in diesem künstlich aufgefrischten Umgang mit dem Unentbehrlichen, als auf einen Nachlaß, Abbruch, Uebergang in gesunde Thatkraft rathen können." Es bliebe dann also räthselhaft, wie die Kirche aus ihrem anfänglichen visionären Zustand so schnell sich wieder ernüchtern konnte, da doch so viel gewiß ist, daß sie sich fortgesetzter Erscheinungen Jesu keineswegs rühmte; — räthselhaft, warum das Christenthum, ursprünglich „eine Gesellschaft visionärer Geister, nicht auf Jahre und Jahrzehnde hinaus von Visionen des Auferstandenen gelebt" und aus kräftigen Schwärmereien nur langsam und mühsam sich allmälig zur Nüchternheit aufgeklärt haben sollte. —

Wir sehen aus dem Allem, wie wenig der Glaube der Jünger an die Auferstehung aus Visionen zu begreifen ist, wie sehr die Entwicklung visionärer Zustände bei genauerer Betrachtung alle psychologische Wahrscheinlichkeit, ja Möglichkeit verliert! Es gesellen sich dazu aber noch andere wichtige Umstände, die auch nur aus der Thatsache der Auferstehung zu erklären sind, nicht aus subjectiven Visionen.

Sämmtliche Berichte, haben wir gesehen, stimmen darin überein, daß der Herr „am dritten Tage" auferstanden sei. Daß sich von dieser bestimmten Zeitangabe nur schwer eine unhistorische Entstehung denken lasse, fühlt auch Strauß (S. 316). Denn es läßt sich hienach nicht bestreiten, daß die Auferstehung den Jüngern als eine am dritten Tage erfolgte Thatsache von Anfang an feststund; daher die nachweislich schon in der apostolischen Zeit vorhandene christliche Sonntagsfeier, die liturgische Frucht des Auferstehungsglaubens. Die Visionen müßten

also auch schon am dritten Tage begonnen haben. Daß aber zur Entwicklung visionärer Zustände gewiß ein längerer Zeitraum als anderthalb Tage erforderlich gewesen wäre, nach welcher kurzen Frist das blutige Ende des Meisters noch im frischesten Andenken stehen mußte, sieht Strauß wohl ein. Daher will er sich, wie wir oben sahen, damit helfen, Paulus sage zwar, Christus sei am dritten Tage auferstanden, nicht aber, er sei auch am dritten Tage erschienen. Allein beides läßt sich nicht trennen. Wie konnten denn die Jünger wissen, daß Jesus am dritten Tage auferstund, wenn er sich ihnen nicht auch schon an diesem Tage zeigte, beziehungsweise wenn nicht ihre Visionen an demselben begannen? Hätten diese, wie Strauß will, erst später in Galiläa begonnen, welchen Grund konnten die Jünger haben, die Auferstehung gerade auf den dritten Tag zu setzen? Etwa damit die frühere Weissagung des Herrn sich dadurch als erfüllt zeige? Aber Weissagungen läßt ja Strauß gar nicht gelten. Und gewiß hätten sie da eher die Weissagung nach der Erfüllung geändert, als umgekehrt diese nach jener! — Da greift nun Strauß in seiner Noth zu einer verzweifelten Ausflucht und sagt, der dritte Tag „scheine gewissermaßen die sprüchwörtliche Bestimmung für eine kurze Zeit, für die ungehemmte Durchführung einer Sache gewesen zu sein" (S. 317), es soll also so viel bedeuten als: nach einiger Zeit. Davon hat aber bis jetzt Niemand etwas entdecken können weder im Alten noch im Neuen Testament. Denn Hos. 6, 2 ist eine typische Weissagung, die sich gerade in der Auferstehung des Herrn am dritten Tage erfüllte oder zu erfüllen begann; und Luk. 13, 32 ist das „am dritten Tage" (nicht: werde ich ein Ende nehmen, sondern: vollende ich, nemlich mein Wirken in dieser Gegend) buchstäblich zu verstehen.

Nein, auch solche Fündlein können hier nicht mehr verfangen. Das bestimmte geschichtliche Zeugniß „am dritten Tage" entzieht für sich allein schon der Visionshypothese und der für sie unentbehrlichen Annahme einer längeren Frist zur Entstehung des Auferstehungsglaubens allen Grund und Boden! Auch ein Kritiker wie Hilgenfeld hat dies neuerdings zugestanden. — Und wie haltlos die übrigen Gründe sind, durch die Strauß die ersten Erscheinungen des Auferstandenen nach Galiläa verlegen zu dürfen meint, wie ihm dies nur durch exegetische Gewaltstreiche

möglich ist, haben wir oben gesehen. Steht das „am dritten Tage“ fest, so ist auch klar, daß der Auferstehungsglaube nur in Jerusalem entstehen konnte, daß also auch die ersten Erscheinungen in Jerusalem stattgefunden haben müssen. Selbstverständlich konnten ja die Jünger und Jüngerinnen am dritten Tage (Ostersonntag) sich nicht schon in Galiläa befunden haben. Eine so schnelle Reise wäre theils an sich kaum denkbar, theils war ja auch die Reise am Sabbath verpönt. Daher läßt auch Strauß die Jünger an diesem Tage noch in Jerusalem sein.

Ist nun aber Jerusalem und zwar so bald nach dem Tode Jesu die Wiege des Auferstehungsglaubens gewesen, was würde den Feinden leichter gewesen sein, als diesen Glauben, sobald er durch die nachherige Predigt unter das Volk drang, durch Herausgraben des Leichnams Jesu auf sehr einfache Weise zu widerlegen?

Da entsteht eine neue große Schwierigkeit für unsere Gegner: was ist denn aus dem Leichnam Jesu geworden? Die auch von Schenkel als unbestritten anerkannte Thatsache des leer gefundenen Grabes kann die Visionshypothese nicht erklären. Strauß meint, als am Pfingstfest der Auferstandene von den Aposteln verkündigt wurde, haben weder die Seinen noch die Juden den Ort des Begräbnisses mehr gewußt, auch bei ihrem Abscheu vor Leichen wohl nicht leicht sich bewogen gefühlt, nach dem Leichnam zu forschen. „Jesus war vielleicht mit andern Hingerichteten an einem unehrlichen Ort verscharrt worden; — und wenn die Jünger dann erst nach einiger Zeit mit der Verkündigung seiner Auferstehung hervortraten, so mußte es auch ihren Gegnern schon schwerer werden, seinen Leichnam noch kennbar und beweiskräftig zu produciren“ (S. 312). — Man höre doch! Wäre die Auferstehung nur visionäre Täuschung, so müßten allerdings die Evangelisten geflissentlich darauf ausgehen, Jesum an einem unbekannten Ort begraben werden zu lassen, so daß Nachforschungen nicht mehr leicht möglich gewesen wären. Aber was melden sie? Sie lassen Jesum ganz offen und ehrlich begraben werden an einem ganz nahe gelegenen Ort, der nicht bloß den Jüngern, sondern auch den jüdischen Rathsherren und der römischen Obrigkeit genau bekannt sein mußte; ja sie lassen den hohen Rath eigenhändig das Grab versiegeln und Wächter davor legen, so daß der Be-

gräbnißort des „Königs der Juden“ sicherlich in der ganzen Stadt bekannt wurde! Sollte denn nun, hat man mit Fug und Recht gefragt, keiner der Anhänger Jesu, auch nicht der Besitzer jenes Gartens, so mißtrauisch oder neugierig gewesen sein, bei der Nachricht der Weiber von Jesu Erscheinung zum Grabe zu gehen und selbst nachzusehen? keiner so ehrlich, beim geschlossenen Grab eine etwaige Erscheinung für eine bloße Vision und Selbsttäuschung zu erklären? keiner aus der großen Zahl der Feinde Jesu so klug, das Grab untersuchen und den gewiß auch nach einigen Wochen noch einigermaßen kenntlichen Leichnam hervorholen zu lassen, da sie doch das größte Interesse haben mußten, die Anhänger Jesu offen Lügen zu strafen, und das Beispiel der Weiber deutlich zeigt, daß die Scheu der Juden vor Leichen keineswegs unüberwindlich war?? Statt dessen sollen sie es nun vorgezogen haben, das Leergewordensein des Grabes zuzugestehen, um den Vorwurf des Leichendiebstahls gegen die Jünger aufzubringen?? Welche Undenkbarkeiten werden uns hier wieder zu glauben zugemuthet! Man sehe die Kritiklosigkeit dieser „Kritik“!

Daher griffen Andere zu der Auskunft, irgend ein unbekannter Verehrer Jesu werde ohne Wissen der Apostel den Leichnam weggeholt haben! Da hängt dann also der ganze Grund des welthistorischen und weltbeherrschenden Glaubens an den Auferstandenen an einem Zufall oder an einem Betrug!! — Sind solche Phantasieen nicht Zeichen der Verzweiflung unsrer Kritiker, die allen ihren textkritischen, psychologischen und philosophischen Scharfsinn an diesem Fels des Christenglaubens erschöpft zu haben fühlen und schließlich nur noch die willkürlichsten Einfälle an die Stelle historischer Zeugnisse zu setzen versuchen? Das leere, offene Grab mit seiner lauten Frage: wo ist der Leichnam? macht alle ihre Erklärungsversuche zu Schanden!

Und nun legen Sie zu allen diesen Gründen für die Thatsache der Auferstehung in die Wagschale Ihres Urtheils auch noch den letzten und schwersten: die unabsehbaren Wirkungen der Auferstehung auf die Jünger und auf die Welt! Nicht bloß die nähern Umstände und die ganze Beschreibung der Auferstehungsgeschichte, sondern auch alle ihre Folgen, nähere und entferntere, sind Thatsachen, die nur zu erklären sind, wenn die Auferstehung Christi eine wirkliche Gottesthat und nicht visio-

näre Täuschung war! Dahin gehört vor Allem der plötzliche Umschwung in der Stimmung und im Auftreten der Jünger, der bei diesen so wenig als bei Paulus als Frucht bloßer Visionen zu begreifen ist. Nicht bloß die Wurzel des Auferstehungsglaubens, wie wir oben sahen, auch die Thatkraft, die er plötzlich entfaltet, die weltüberwindenden Früchte, die er treibt, sind und bleiben uns ein völliges Räthsel, wenn die Auferstehung keine Thatsache war. Vorher sehen wir die Jünger so furchtsam; sie stieben auseinander, als der Meister gebunden wird; ihr Muthigster verleugnet den Herrn vor einer Magd; nur bei verschlossenen Thüren kommen sie heimlich zusammen „aus Furcht vor den Juden", und nachher treten sie so furchtlos und todesmuthig vor dem ganzen Volk, vor den Richtern und Mördern ihres Meisters auf und predigen den Auferstandenen mit einer durch keine Drohung und Mißhandlung einzuschüchternden Freudigkeit! Vorher sind sie durch das schreckliche Ende des Meisters so erschüttert und gebrochen, daß ihre Hoffnung, er solle Israel erlösen, dahin, daß ihre und ihres Glaubens Zukunft für sie in undurchdringliches Dunkel gehüllt war, und plötzlich leuchtet in ihnen ein Hoffnungslicht auf, das auch der schwerste Verfolgungssturm nachher nicht mehr auslöschen kann; auf Ein Mal sind sie sich ihrer Aufgabe klar bewußt, ein unerschütterlicher, seliger Glaube, ein heiliger Eifer, ein Siegesbewußtsein erfüllt sie, treibt sie zu Juden und Heiden, um die Welt für ihren Meister zu erobern, und erhält sie aufrecht und getrost auch in Noth und Tod! Und der neue Glaube findet Eingang, geht aus jeder Hemmung und Trübsal stärker, fester gewurzelt hervor, ist durch keine Macht weder des Schwertes noch der Wissenschaft zu dämpfen, er erobert die Welt in einer ungeheuren Umwälzung, er erneuert und verjüngt sie geistig und sittlich, er verkörpert sich in einer wachsenden, zu allen Völkern dringenden, nunmehr schon die Jahrtausende überdauernden Kirche: — und zu diesen unabsehbaren Wirkungen soll der Anstoß ausgegangen sein von Visionen und Nervenzufällen, von einer schwärmerischen oder gar epileptischen Anlage hysterischer Weiber und Männer, die ganze Erkenntniß ihrer weltumfassenden Aufgabe sollen die Jünger „einer flüchtigen Vision abgerungen" haben, die ganze Helle der christlichen Kirche, die nüchterne Klarheit und Wahrheit ihres Geistes mit dem ganzen Ernst ihres sittlichen Strebens soll aus überreizten Nerven, ja die

ganze von ihr ausgegangene sittliche Welterneurung soll schließlich aus Irrthum und Selbsttäuschung entsprungen sein? der der ganzen seitherigen Kirchengeschichte und Weltentwicklung die Wage haltende Erklärungsgrund soll am Ende zusammenschrumpfen auf die Trugbilder einer aufgeregten Phantasie oder „la passion d'une hallucinée"?! Glaube das, wer es will; es ist Alles, nur nicht vernünftig, nur nicht natürlich, es ist weder vor dem Richterstuhl der Geschichte noch dem des sittlichen Bewußtseins zu rechtfertigen!

Nein, das ungeheure Gewicht dieser geschichtlichen Wirkungen des Auferstehungsglaubens ist erdrückend für jeden Versuch, ihn auf etwas Anderes zurückzuführen als auf die Thatsache jenes großen, welterlösenden Durchbruchs durch den Bann des Todes, der am Ostermorgen in der Auferstehung Christi geschah! — Wer kennt nicht das Gesetz vom zureichenden Grunde? Wenn irgendwo, so ist es Angesichts aller Folgen des Auferstehungsglaubens bei der Visionshypothese außer Acht gelassen! Hervorgegangen aus dem verzweifelten Streben, das Wunder um jeden Preis wegzuschaffen, theilt auch sie das von uns nun schon oft erkannte Schicksal jedes solchen Unternehmens: indem sie das Uebernatürliche wegschaffen will, verfällt sie in's Unnatürliche, Unvernünftige, Ungeschichtliche. Seit 1800 Jahren lebt, siegt der Leib Christi, die Kirche; und er, das Haupt, soll nicht völlig leben, sondern zur Hälfte im Tod, also überwunden geblieben sein! — Wahrhaftig, der Unglaube glaubt das Unglaublichste! — —

Und nun das Resultat unsrer Probe? Es lautet so: was Strauß für die Anerkennung der Auferstehungsthatsache fordert: geschichtliche Glaubwürdigkeit der Zeugnisse und Nothwendigkeit dieses Factums zur Erklärung andrer zweifelloser Thatsachen, das Beides ergibt sich uns aus dem Gesagten als wirklich und reichlich vorhanden. Die geschichtlichen Zeugnisse von der Auferstehung als äußerer Thatsache stehen fest; sie sind der Art, wie man sie nur irgend von einem sichern Zeugniß aus dem Alterthum fordern kann; sie sind was jene Briefe Pauli betrifft, von keiner Kritik angefochten und lassen sich schlechterdings nicht umdeuten in innere Vorgänge. Und eine Reihe von zweifellosen Umständen nach dem Tode Jesu, eine Reihe von Thatsachen im Bewußtsein, im Leben

und der Geschichte der Apostel, ja der ganze Entwicklungsgang der christlichen Kirche wird zu einem unerklärlichen Räthsel ohne die Thatsache der Auferstehung.

Was dagegen Strauß sich selbst als Aufgabe stellt, den Auferstehungsglauben ohne Wunder begreiflich zu machen, widrigenfalls sein ganzes Unternehmen aufzugeben wäre, das will ihm ohne offenbare Gewalt und Willkür nirgends gelingen. Seine und alle andern wunderscheuen Erklärungsversuche verwickeln sich in eine endlose Kette von Räthseln und Schwierigkeiten, in exegetische: da steht unter allen Umständen das klare und wiederholte Zeugniß Pauli und der große Unterschied zwischen der Beschreibung visionärer Zustände im Neuen Testament und den zahlreichen Berichten von Erscheinungen des Auferstandenen entgegen; — in psychologische: da fehlt alle Wahrscheinlichkeit für die Annahme einer innern Disposition zu visionären Zuständen bei so Vielen, bei verschiedenen Naturen, ja bei Hunderten auf Ein Mal; da steht ferner der plötzliche, durchgreifende Umschwung in der Stimmung der Jünger, namentlich auch die plötzliche Bekehrung des Apostels Paulus und endlich das baldige Aufhören der Christuserscheinungen entgegen; — in dogmatische: da erhebt sich die Frage: woher soll auf einmal die ihrem bisherigen Glauben fremde Idee einer Einzelauferstehung vor dem jüngsten Gericht in den Jüngern aufgetaucht sein? — in chronologische: da heißt es „am dritten Tage", und ist daher nicht Raum genug weder zur allmäligen Entwicklung von Visionen, noch zur Verlegung der ersten Erscheinungen nach Galiläa; — in topographische: da steht am wohlbekannten Ort das leere Grab mit seiner Frage: wo kam der Leichnam hin? auf die weder Freund noch Feind durch leichtmögliche Nachforschungen eine Antwort zu geben versucht; — in historische: da ist der feste unerschütterliche Glaube der Jünger an die Auferstehung, ihre siegesfreudige, leidensmuthige Predigt, der auch ihre erbittertsten Feinde in diesem Stück nicht zu widersprechen wagen; da ist die christliche Sonntagsfeier, die fortwährende Nachfeier des Ostersiegs; da ist die christliche Kirche, von Anfang an gegründet und siegreich fortwachsend auf dem Fels des Glaubens an den Gekreuzigten und Auferstandenen; — endlich in moralische: da ist die ganze, von der Auferstehungspredigt der Apostel ausgegangene sittliche Welterneurung, das

Kommen des Reichs der Wahrheit, das gebaut sein soll auf Selbsttäuschung und Lüge, bei dem es gegangen sein soll, wie man schon vor Jahren diesen Standpunkt persiflirte: am Anfang war es nicht wahr, dann wurde es immer wahrer und endlich wurde es die höchste Wahrheit!!

Nein, der kritische Kopf ist noch nicht geboren, der diese Hindernisse alle aus dem Wege zu räumen vermöchte! Wo das Uebernatürliche so handgreiflich in Zeit und Geschichte hineinragt wie in der Auferstehung Christi, da thut die Vernunft viel klüger, durch demüthiges und dankbares Aufsteigen auf diesen Fels, der „stehet wie die Berge Gottes", ihren Gesichtskreis stetig zu erweitern, als durch ohnmächtige Versuche, ihn zu untergraben, sich Blöße um Blöße zu geben!

Verehrte Zuhörer! Ich darf wohl auf Grund aller dieser Ausführungen es offen aussprechen: wer von Ihnen etwa meint, durch die Straußische oder Baur'sche Kritik in seinem Unglauben gerechtfertigt zu sein, der täuscht sich gewaltig! Jenen Satz des früheften (noch schriftgläubigen) Baur: „so gewiß die Entstehung der christlichen Kirche nur durch den festen Glauben an den Auferstandenen möglich war, so gewiß konnte auch dieser Glaube auf keinem andern Grund beruhen, als auf der historischen Wahrheit der Auferstehung Jesu" —*) hat die ganze Arbeit des späteren Baur nicht umzustoßen vermocht!

Nehmen Sie aber zu diesen mehr nur abwehrenden Vertheidigungsgründen der Auferstehung dann auch noch die positiven Gegenbeweise von der Nothwendigkeit der Auferstehung, dieser trost- und hoffnungsreichsten Thatsache in der ganzen Geschichte der Menschheit hinzu, Beweise, die nicht bloß, wie wir eben sahen, historischer, sondern auch dogmatischer Natur sind. Sie gehen hervor, wie wir gleich im Anfang andeuteten, aus dem Wesen der Person Christi, der als der sündlos heilige Gottessohn die Verwesung nicht sehen, den der Tod nicht bleibend binden konnte, weil er das Leben hatte in ihm selber, — der, indem er sein Leben in den Tod gab, sich als die ewige Liebe erwies, die ewig leben muß, weil sie das Leben selber ist; — hervor schon aus der Allmacht und Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung, die sich selbst vernichten

*) Bengel's Archiv für Theol. B. II. 3. S. 715.

würde, wenn sie den Heiligen Gottes, in dessen Kreuzigung die Sünde und die ganze Macht der Finsterniß ihren höchsten Triumph gefeiert hatte, im Grabe gelassen, wenn sie den um unsertwillen am Kreuz Verlassenen nicht wieder mit Preis und Ehre gekrönt hätte. — Sie gehen hervor aus dem Werk Christi, dem die Krone fehlt, wenn nicht in der Auferstehung sein Tod als ein für uns und nicht für ihn selbst erlittener, d. h. als Opfertod bezeugt und der letzte Feind, der Tod, überwunden ist, — aus der Gegenwart des h. Geistes, den Christus in Folge seiner Auferstehung und Himmelfahrt mittheilt und sendet (Joh. 15, 26; 20, 22; Ap. Gesch. 2, 33), und aus der persönlichen Erfahrung der Gläubigen, welche die heiligende und beseligende Kraft des Auferstehungslebens Christi im h. Geist fortwährend fühlen und genießen (Röm. 6, 4; Kol. 2, 12 ff.; 3, 1 ff.; 1 Petr. 1, 3), weil ihr Herr nicht bloß der Auferstandene, sondern auch die Auferstehung und das Leben ist (Joh. 11, 25). — Sie gehen hervor aus dem Zusammenhang der ganzen Heils- und Reichsgeschichte, da mit der Auferstehung Christi die zweite, pneumatische Periode der Menschheit anfängt, die am Ende des Weltlaufs zu ihrer vollen Verwirklichung kommen wird, und daher auch aus dem Gesichtspunkt der Weltvollendung, indem die Auferstehung und Verklärung Christi das Vorbild und die göttliche Bürgschaft jener allgemeinen Auferstehung und Verklärung ist, in welche als in ihr Ende und Ziel sowohl die Menschheits- als die Naturgeschichte ausmünden soll, wenn diese irdische Sphäre in die himmlische aufgehoben wird. — Nehmen Sie, sage ich, das Alles zusammen, so dürfte die Auferstehungsfrage, an der auch Ihr ganzer Glaube und Ihre ganze Hoffnung hängt, für Sie nicht mehr zweifelhaft sein!

Wie einst die Wächter der Feinde Jesu sein Grab hüten sollten, daß man den Leichnam nicht stehle, so stellen wir mit allen obigen Gründen und mit dem Erfahrungsbeweis von der Auferstehungskraft Christi im Herzen uns vor dem leeren Grab auf, damit man den Herrn der Herrlichkeit nicht wieder hineinlege!

Steht aber die Auferstehung fest, dann ist, wie wir uns wohl erinnern müssen, nach Strauß' eigenem Geständniß sein ganzes Unternehmen verfehlt und die Unzulänglichkeit der natürlich-geschichtlichen Ansicht für das Leben Jesu erwiesen (S. 288). Denn mit der großen Wunderthatsache der Auferstehung steht

auch alles Vorangehende wie alles Nachfolgende. Dieser Höhe- und Schlußpunkt im Leben Jesu, dieser Mittelpunkt des ganzen Christenglaubens, trägt auch alles Uebrige: alle vorangehenden Wunder, die Wahrheit des Versöhnungstodes Christi, wie seine Himmelfahrt und die Ausgießung des h. Geistes; ja auch schon die wunderbare Geburt und Gottessohnschaft; denn wenn Christi Lebensausgang ein so wunderbarer war, ist dann nicht der Schluß erlaubt, daß auch sein Lebensanfang ein wunderbarer gewesen sein müsse? Durch die Auferweckung hat Gott selbst Christum bezeugt und bestätigt als den, welchen die Kirche von Anfang an in ihm verehrte, als seinen eingebornen Sohn! Der Glaube an ihn ist damit auf jedem wesentlichen Punkt gegen Kritik und Mythicismus geschützt, und es bleibt jenes Wort wahr, in das der Herr sein ganzes Wunderleben, ja auch die ganze Wundergeschichte seiner Kirche zusammenfaßt: „fürchte dich nicht, Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige. Ich war todt, und siehe, Ich bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit!“ —

VIII.

Die neuere kritiſche Auffaſſung des Urchriſtenthums.

Wir haben zuletzt die ganze Entſtehung der chriſtlichen Kirche und die von ihr ausgegangene ſittliche Welterneuerung als Beweis für die Thatſächlichkeit der Auferſtehung Jeſu mit in die Wage gelegt. Wie aber, wenn der ganze Urſprung des Chriſtenthums nach Lehre und Lebensgeſtalt ſich als bloß natürlicher und geſchichtlich nothwendiger Entwicklungsproceß erweiſt? Wenn das Chriſtenthum, dieſe größte Erſcheinung der Weltgeſchichte, ſich als rein natürliches Glied in den Gang der Dinge einordnen läßt, dann iſt offenbar das Wunder und jede übernatürliche Offenbarung Gottes aus der Geſchichte der Menſchheit ſchlechthin entfernt. — Auch dieſen letzten und umfaſſendſten Verſuch zur Entgöttlichung der Geſchichte hat die neuere Kritik, voran die ſogenannte Tübinger kritiſche Schule, unternommen und — unternehmen müſſen. Denn ſo lange das Chriſtenthum wenigſtens ſeinem Lehrgehalt nach als über alle Analogie ſonſtiger Menſchenweisheit hinausliegend betrachtet werden mußte, war es ja in ſich ſelbſt, in der Einzigartigkeit ſeines geiſtigen Inhalts ein lebendiges Wunder, ein thatſächlicher Beweis von der Wahrheit übernatürlicher Offenbarungen, eine unmittelbare Legitimation der Göttlichkeit ſeines Stifters. Und dann nützte es nicht viel um die äußere Geſchichte und ihren wunderbaren oder natürlichen Urſprung zu ſtreiten. Erſt dann, wenn die weſentlichen Grundideen des Chriſtenthums ſich an menſchlich Gegebenes, natürlich Vorhandenes völlig

anknüpfen ließen als dessen innerlich nothwendige Fortbildung, war der Kampf gründlich und für immer entschieden zu Gunsten der natürlichen, wunderscheuen Geschichtsbetrachtung. Daher hat sich die kritische Schule vor Allem die Aufhellung des Urchristenthums und seiner innern Gestaltung, die Nachweisung des Zusammenhangs seiner Lehre mit bereits vorhandenen geistigen Bildungselementen, und besonders die Untersuchung des Ursprungs seiner Urkunden zur Aufgabe gemacht.

Daher gelangt auch für uns die ganze seitherige Betrachtung des Uebernatürlichen und des Wunders zu einem vollständigen Abschluß erst durch eine Prüfung der neueren kritischen Auffassung und Darstellung des Urchristenthums, für die wir übrigens einen festen Boden bereits gewonnen haben durch die Erörterung der Auferstehungsfrage, d. h. des entscheidendsten Punkts in der Entstehungsgeschichte des Christenthums, auf welchem das ganze Gebäude der christlichen Predigt von Anfang an gegründet wurde, wie auch durch die obige Untersuchung der Bekehrung des Apostels Paulus. Gelänge es dennoch den Gegnern, das Uebernatürliche aus den geschichtlichen Ursprüngen des Christenthums, aus der ganzen Gestaltung des apostolischen Zeitalters und seiner Lehre zu entfernen, so dürfte es uns schwer werden, dasselbe auch nur in der Person Christi noch festzuhalten. Können dagegen wir ihnen nachweisen, daß es schlechthin unmöglich ist, die Entstehung und Entwicklung des Christenthums und seiner Lehre aus bloß natürlichen und geschichtlichen Quellen abzuleiten, ohne das Eingreifen eines übernatürlichen Factors anzuerkennen, so werden sie keinen vernünftigen Grund haben, die Wunder überhaupt zu leugnen, vielmehr das Hereinwirken übernatürlicher Kräfte Gottes in die Welt und ihre Geschichte überall zugestehen müssen.

Aber noch aus einem andern Grund bildet diese Betrachtung einen Schlußpunkt. Unter allen neueren Gegnern des alten Glaubens sind wir heute dem Größten gegenüber, den wir seither nur gelegentlich kennen lernten, der zwar, weil er nur für Gelehrte schrieb, beim größeren Publikum weniger bekannt ist als Strauß, Renan und Andere, dessen Name aber in der Geschichte der neuern Theologie stehen bleiben wird, wenn manche Andere, die jetzt in Aller Munde, längst vergessen sind. Dr. Ferdinand Christian von Baur, Professor der Theologie in Tübingen († den 2. Dez. 1860), einer der größten wo nicht der größte Ge-

lehrte des Jahrhunderts, nach Neander's Tod der hervorragendste Kirchen- und Dogmenhistoriker nicht bloß Deutschlands, sondern der Welt überhaupt, der unermüdlichste Forscher besonders in der Urgeschichte des Christenthums, um deren Aufhellung er sich bleibende Verdienste erwarb, überragt alle modernen Gegner des Wunders um mehr als eine Haupteslänge. Von ihm haben sie alle gelernt und geschöpft, die Früchte seines immensen Fleißes mußten sie sich aneignen, wenn sie nicht bloß Lufthiebe thun, sondern einen geordneten Sturm auf die Burg unsres Glaubens unternehmen wollten. Strauß selbst muß ihm gegenüber seine Schülerhaftigkeit bekennen: „ich hatte die Festung in jugendlichem Ungestüm durch einen Handstreich erobern wollen; aber mein größerer Meister hat erst die regelrechte Belagerung unternommen, vor welcher ihre Mauern fallen mußten."

In der That, wenn menschliche Kraft, menschlicher Fleiß und Scharfsinn das Gebäude unsres Glaubens je stürzen könnte, dieser Mann hätte es gekonnt! Daß aber, wie sich die heutige Theologie mehr und mehr überzeugt, auch er es nicht konnte, daß es ihm mit aller unsäglichen Anstrengung nicht gelang, den Ursprung des Christenthums auf natürlichem Wege zureichend zu erklären, gleich wie wir oben erkannten, daß die modernen natürlichen Erklärungsversuche der Auferstehung Jesu weder vor dem Richterstuhl der neutestamentlichen Berichte, noch vor dem der Geschichte, noch vor dem der Vernunft stichhaltig sind, das ist einer der sichersten Beweise von der schlechthinigen Unzerstörbarkeit des Felsens, auf dem unser Glaube ruht! Und diese Ueberzeugung auch Ihnen nahe zu legen, ist das letzte Ziel, das ich mir vorläufig mit diesen Vorträgen gesteckt habe.

Wir betrachten zuerst die Principien der Baur'schen Schule und ihre darauf sich gründende Darstellung der Anfänge des Christenthums und prüfen sodann diesen ganzen Standpunkt. —

1. Die Principien der Tübinger kritischen Schule.

Baur hat es an Strauß getadelt, daß er eine Kritik der evangelischen Geschichte zu schreiben wagte ohne vorangegangene kritische Untersuchung der Evangelien. Und daß Strauß es sich hiemit zu leicht macht auch in den neuen Ausgaben seines

Lebens Jesu, haben wir oben gesehen. Diese Lücke nun sucht die Tübinger Schule auszufüllen. Was bei Strauß die schwache Seite, ist bei ihr die starke, d. h. vorherrschende. Man muß, lautet ihr Grundsatz, von der Kritik der Geschichte wieder zurückkommen auf die Kritik der Schriften. Erst wenn ermittelt ist, von wem und wann, unter welchen Einflüssen und mit welcher Tendenz die einzelnen Schriften des Neuen Testaments abgefaßt sind, läßt sich über die Geschichte des Lebens Jesu und der Entstehung der christlichen Kirche ein sicheres Resultat gewinnen. In der kritischen Untersuchung der Entstehung des N. Testaments und überhaupt der apostolischen und nachapostolischen Zeit mit ihren eigenthümlich schattirten Parteien besteht denn auch die Hauptbedeutung der Tübinger Schule, d. h. Baur's und seiner Schüler Schwegler, R. Köstlin, Zeller, Hilgenfeld, Holsten und Andrer.

Das treibende Motiv dieser Untersuchungen läßt sich nicht wohl begreifen, wenn man sich nicht erinnert, daß die Blüthezeit der Entwicklung dieser Schule zusammenfällt mit der Blüthezeit des Hegelianismus in Tübingen. Die ganze Geschichtsauffassung Baur's ist innerlich beherrscht von der Hegel'schen Philosophie. So sehr Baur nach und nach viele Einseitigkeiten derselben überwand, so blieb doch der Grundgedanke derselben für ihn maßgebend, die Immanenz Gottes und der Welt, durch die das Verhältniß des göttlichen und menschlichen Geistes als das der wesentlichen Einheit, nicht der persönlichen Unterscheidung und Beziehung gefaßt werden muß.*) Gott wohnt und thront also da nicht mehr über dem Sein und Werden der Welt, sondern er verwirklicht sich nur in und mit ihr, die Weltgeschichte ist der Proceß des Absoluten selbst, der sich nach natürlichen Gesetzen mit Nothwendigkeit vollzieht. Alles in Natur und Geschichte zur Erscheinung Kommende ist eine Offenbarung der ewigen Idee. Sie kommt aber zu ihrer völligen Verwirklichung

*) Erst später, nachdem die Principien seiner Geschichtsauffassung sich längst ausgestaltet hatten, scheint Baur die Persönlichkeit Gottes mehr anerkannt zu haben, wenn er z. B. sagt: „ist Gott wahrhaft als Geist gedacht, so ist entweder Gott als Geist unmittelbar auch der Persönliche, oder es ist nicht zu sehen, was zum Begriff Gottes als des Absoluten durch den Begriff des Persönlichen noch hinzukommen soll."

nie auf einem einzelnen Punkt, in einem Individuum, sondern nur im Ganzen der allgemeinen Entwicklung. Das Einzelne ist als solches stets in einem gewissen Widerspruch zur allgemeinen Idee; negirt sie und muß deßhalb wieder negirt werden. In diesem ewig ruhelosen und ziellosen Proceß einer fortwährenden Negation der Negation, worin eine Erscheinung mit Nothwendigkeit die andere hervorruft und daher jede auch an die früheren angeknüpft und aus ihnen erklärt werden kann, läuft die Weltgeschichte, und so auch die religiöse Entwicklung, die Kirchengeschichte dahin.

Von dieser Grundanschauung aus mußte sich für Baur nicht bloß „die Ueberzeugung von einer ewig in sich vollendeten Persönlichkeit Gottes, einer freien Schöpfung der Welt, einer durch die menschliche Freiheit entstandenen Sünde und sittlichen Verkehrung, einer ewigen persönlichen Fortdauer des Menschen in eine unvollkommene Vorstellungsweise des Glaubens auflösen, sondern er mußte folgerichtig auch den eigentlichen Mittelpunkt des christlich-religiösen Gesammtglaubens, die Lehre von einer wahrhaft übernatürlichen Offenbarung, von einer wunderbaren, einzig-artigen Einigung Gottes und der Menschen in Christus, von einer sündlosen Vollkommenheit des historischen Christus als des Erlösers und Versöhners der Welt verwerfen und umbilden in die Anschauung von der wesentlichen Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes überhaupt und einer fortgehenden nothwendigen Versöhnung und Einigung beider, die sich vor Allem auch in der sittlichen Selbstentwicklung des Menschen vollziehen sollte".*)

Hiemit ist auch klar, daß für diesen Standpunkt das Wunder eine Unmöglichkeit ist. Alles verläuft in einer natürlichen und nothwendigen Entwicklung, bei der eine Erscheinung die andere erzeugt, wo deßhalb nichts ein absolut neuer Anfang sein kann (ein solcher aber ist wesentlich das Wunder, vergl. oben S. 327), vielmehr Alles nur das Resultat der schon vorher vorhandenen Keime und Ursachen ist. Von dieser schlechthin geltenden Regel darf auch das Christenthum keine Ausnahme machen. Es muß als geschichtliche Erscheinung sich hinein-

*) Landerer, Worte der Erinnerung an F. Ch. v. Baur S. 48, was auch zum Folgenden zu vergleichen ist.

stellen lassen in die allgemeine Weltentwicklung, es muß als ein Moment der allgemeinen Entwicklung des religiösen Bewußtseins aufgefaßt werden. Auch es hat keinen wunderbaren Anfang genommen; in Christo ist kein absolut neues Princip erschienen, durch das der plötzliche, unvermittelte Anfang einer neuen Entwicklung gesetzt worden wäre, das Christenthum ist vielmehr nur die natürliche Einheit aller vorchristlichen Denkweisen, „die reife Frucht alles desjenigen, was bis dahin in allen Zweigen der großen Menschenfamilie als höheres Streben sich geregt hatte".*) Nur diese Geschichtsanschauung will Baur als eine völlig unbefangene, „voraussetzungslose", wie er es gern nennt, gelten lassen; eine streng wissenschaftliche Betrachtung ist für ihn nur die, welche jedes übernatürliche Eingreifen Gottes in den Gang der Geschichte ausschließt, und jede Erscheinung bloß aus natürlich menschlichen Ursachen abzuleiten sucht. Daher heute noch bei so vielen Gegnern des positiven Glaubens die eigenthümliche Mode, nur die auf Leugnung des Uebernatürlichen hinauslaufenden Theorien für „wissenschaftlich" gelten zu lassen, den Andern aber sogleich „Befangenheit in dogmatischen Voraussetzungen" und „Unwissenschaftlichkeit" vorzuwerfen; als ob der Glaube an das Uebernatürliche die strenge Logik aufhöbe und nicht vielmehr schärfte, als ob er die Vernunfterkenntniß verdunkelte, und nicht vielmehr erleuchtete und erweiterte! —

Diese wunderscheue Geschichtsauffassung hat Baur bis zuletzt festgehalten. „Wer in der Menschwerdung des Sohnes Gottes", sagt er z. B. („Christenthum der drei ersten Jahrhunderte" II. Aufl. S. 1), „nur ein schlechthiniges Wunder sieht, tritt eben damit aus allem geschichtlichen Zusammenhang heraus. Das Wunder ist ein absoluter Anfang, und je bedingender ein solcher für alles Folgende ist, um so mehr muß auch die ganze Reihe der in das Gebiet des Christenthums gehörenden Erscheinungen denselben Charakter des Wunders an sich tragen: so gut auf dem Einen ersten Punkt der geschichtliche Zusammenhang zerrissen ist, ist auch auf jedem andern Punkt dieselbe Unterbrechung des geschichtlichen Verlaufs möglich. Die geschichtliche Betrachtung hat daher sehr natürlich das Interesse, auch

*) Strauß, Leben Jesu S. 167.

schon das Wunder des absoluten Anfangs in den geschichtlichen Zusammenhang hereinzuziehen, und dasselbe, soweit es überhaupt möglich ist, in seine natürlichen Elemente aufzulösen." Ebenso äußert er sich an einem andern Ort („die Tübinger Schule" S. 14 ff.): „daß das Uebernatürliche und Wundervolle, das den specifischen Charakter des Christenthums ausmacht (??), zu einem völlig verschwindenden Moment werden müsse, dies ist allerdings die Tendenz der geschichtlichen Betrachtung und sie kann der Natur der Sache nach keine andere haben. Ihre Aufgabe ist, das Geschehene in dem Zusammenhang seiner Ursache und Wirkung zu erforschen; das Wunder im absoluten Sinn aber hebt den natürlichen Zusammenhang auf". — Also nur das ist eine geschichtliche Betrachtung, die das Wunder möglichst wegzuschaffen sucht, als ob das Wunder nicht auch selbst geschichtlich sein könnte!

Sie sehen, wie Baur von vorne herein dem Wunder den Krieg erklärt. Er schlägt aber zu seiner Entfernung einen eigenthümlichen Weg ein. Die Rationalisten bedienen sich hiezu, wie wir früher sahen, der „natürlichen" d. h. unnatürlichen Erklärung der einzelnen Wunder, Strauß und Renan der Sage und Dichtung; Baur, ohne sich viel in Einzelgefechte bei den Wundern einzulassen, bei denen er auch theils absichtslos entstandene Sage, theils namentlich tendenziöse Dichtung annimmt, sucht hauptsächlich die Gesammterscheinung des Christenthums ihres Wundercharakters zu entkleiden und zwar dadurch, daß er die Elemente der christlichen Religion möglichst zurückzuführen sucht auf früher schon im Judenthum und Heidenthum vorhandene Ideen und sie an diese anknüpft, um sie als Product einer bloß natürlichen Entwicklung erscheinen zu lassen. Die von seiner Kritik herausgeschälte, oft aber auch selbstgemachte Gestalt der Geschichte sollte in sich selbst die Ueberflüssigkeit und darum auch die Unmöglichkeit des Wunders erweisen. Sein Mittel zur Entfernung des Wunders ist also kurz: die Nachweisung geschichtlicher Analogieen und Anknüpfungspunkte zu der christlichen Welt- und Gottesanschauung.

Und wie findet denn nun Baur solche? Er sucht gewisse gemeinsame Anschauungen, die einerseits zum Wesen des Christenthums gehören, andrerseits zugleich den allgemeinen Charakter der

damaligen Zeit ausdrücken. „Je bestimmter solche gemeinschaftliche Berührungspunkte hervortreten, ein um so helleres Licht fällt dadurch auf den geschichtlichen Ursprung des Christenthums selbst" („das Christenthum der drei ersten Jahrh." S. 2—22). Da ist z. B. die Idee des Universalismus. Diese hat das Christenthum vom römischen Weltreich herübergenommen. „In seinem Universalismus stand das Christenthum auf derselben Stufe, auf welche sich auch schon das Römerthum in seiner Weltmonarchie erhoben hatte." — „Der Universalismus des Christenthums hätte nie in das allgemeine Bewußtsein der Völker übergehen können, wenn er nicht den politischen Universalismus zu seiner Vorstufe gehabt hätte. Der christliche Universalismus ist wesentlich die allgemeine Form des Bewußtseins, zu der die Entwicklung der Menschheit bis auf die Zeit der Erscheinung des Christenthums schon fortgeschritten war."

Zur absoluten Religion ist das Christenthum geworden durch seinen rein geistigen Charakter, indem es von allem bloß Aeußerlichen, Sinnlichen freier ist als jede andere Religion, tiefer als alle andern in den Principien des sittlichen Bewußtseins begründet ist, keine Gottesverehrung kennt als die im Geist und in der Wahrheit. Der specifische Vorzug des Christenthums als absoluter Religion beruht darauf, daß der Mensch sich als sittliches Subject weiß. „Was das Christenthum allen andern Religionen gegenüber zur absoluten Religion erhebt, ist in letzter Beziehung nichts Anderes, als der rein sittliche Charakter seiner Thatsachen (?), Lehren und Forderungen." *) Nach dieser Seite hin knüpft das Christenthum an die griechische Philosophie an, in der seit Sokrates der Subjectsbegriff dem Menschen zum Bewußtsein gekommen war. Besonders viel Verwandtes mit dem Christenthum hat der Platonismus schon wegen seiner ideellen Grundanschauungen. Seine Lehren von einem Weltschöpfer, von der Unsterblichkeit der Seele, von der wesentlichen Verwandtschaft des Menschen mit Gott, seinem Bedürfniß nach Gemeinschaft mit Gott, die ganze Art, wie in der platonischen Philosophie die Abhängigkeit des Menschen von einer höheren Welt anerkannt wird, aus

*) Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart II. Aufl. S. 30 ff. — Vergl. zum Folgenden auch Beckh, „die Tübinger histor. Schule" in der Zeitschr. für Protest. und Kirche 1864, März- und Aprilheft.

der allein dem Menschen alle Belehrung über göttliche Dinge zukommen soll, sind ebenso viele Berührungspunkte mit dem Christenthum, während andere Geistesrichtungen wenigstens negativ dem Christenthum vorarbeiteten, indem ihre Irrthümer und Einseitigkeiten einen Rückschlag nach der entgegengesetzten Seite hin im religiösen Bewußtsein hervorrufen mußten. Die stolze Selbstgenügsamkeit der Stoiker z. B. bildet einen eben so großen Contrast mit der christlichen Demuth wie die epikuräische Genußsucht mit der christlichen Selbstentsagung. Je einseitiger der subjective Charakter der Philosophie im Skepticismus wurde, der an aller Gewißheit des Wissens verzweifelte, um so mehr mußte die Nothwendigkeit eines objectiven Grundes der Wahrheit sich den Menschen nahelegen, es mußte der Umschwung des Bewußtseins aus dem Subjectiven in's Objective, aus der Philosophie in die Religion, aus der bloßen Speculation in den Glauben an thatsächliche Offenbarungen Gottes erfolgen.

Der Hauptfactor aber, der bei der Entstehung des Christenthums in's Auge gefaßt werden muß, ist das Judenthum. Das Christenthum ist nichts Anderes als das vergeistigte Judenthum. Und diese Vergeistigung des Judenthums bahnte sich schon durch die Propheten an. Ihre Schriften „enthalten bereits die Elemente einer Religion, die im Christenthum nur in eine allgemeinere Form des Bewußtseins erhoben werden durfte." Auch durchbrach das nationale Gepräge und der Particularismus des Judenthums, der dem Universalismus des Christenthums entgegengesetzt ist, seine Schranken bereits in der alexandrinischen Religionsphilosophie, im hellenisirten Judenthum, und zwar durch die allegorische Auslegung des alten Testaments. Durch sie konnte man den Inhalt des A. Testaments beliebig erweitern, und dadurch entstund „eine universellere Form des religiösen Bewußtseins, die auch schon etwas vom Geist des Christenthums hatte." „Ueberhaupt finden wir überall Grundlagen für das Christenthum da, wo das Heidenthum oder Judenthum aus den äußeren Formen in sich selbst zurückgeht. Wo dies geschieht, ist eine universellere, selbständigere Form des religiösen Bewußtseins im Werden begriffen." — Nach seiner aszetischen, auf die Güter und Genüsse des Lebens verzichtenden, weltflüchtigen Seite endlich hängt das Christenthum genau zusammen mit der Sekte der Therapeuten und Essener, die aus dem Verderben

der Welt sich in stille Kreise zurückzogen, um da in völliger Gütergemeinschaft und Enthaltung von jedem Vergnügen die einfachste, arbeitsamste Lebensweise zu führen.

Auf diese Weise gelangt Baur zum Resultat, daß im Zustand der Auflösung der alten Welt doch zugleich schon die Elemente einer neuen Schöpfung enthalten waren, die nur zusammengefaßt zu werden brauchten, um das religiöse Bewußtsein auf die Stufe des christlichen zu erheben. Das Christenthum ist nur die natürliche Einheit aller dieser Elemente. „Es enthält nichts, was nicht auch durch eine ihm vorangehende Reihe von Ursachen und Wirkungen bedingt wäre, nichts, was nicht längst auf verschiedenen Wegen vorbereitet worden ist, nichts, was nicht auch zuvor schon als ein Resultat des vernünftigen Denkens, als ein Bedürfniß des menschlichen Herzens, als eine Forderung des sittlichen Bewußtseins sich geltend gemacht hätte." *) Daß nun aber diese an sich schon vorhandenen Elemente einer neuen religiösen Lebensentwicklung „gerade auf einem bestimmten Punkt in einem bestimmten Individuum zur Erzeugung eines neuen Lebens sich zusammenschlossen, dies ist das Wunder in der Entstehungsgeschichte des Christenthums, das keine geschichtliche Betrachtung weiter analysiren kann." —

Den eigentlichen Kern des Christenthums müssen wir nach Baur in Allem dem sehen, worin Jesus als Reformator der jüdischen Religion auftrat. Die reinen Elemente derselben waren das Prinzip, wodurch sein religiöses Wirken bestimmt wurde. Er ist ja nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen; und erfüllt wurde das Gesetz von ihm dadurch, daß er von der Aeußerlichkeit eines Ceremoniendienstes auf die innere Gesinnung zurückging. Den Menschen auf sich selbst zurückzuweisen, ihn auf Alles aufmerksam zu machen, was sich in den Bedürfnissen seiner sittlichen Natur zu erkennen gibt, ist die Ten-

*) Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S 21. Nachher setzt er — etwas zweideutig — hinzu, die christlichen Lehren wären ohne Zweifel auch in die Reihe andrer längst verklungener Aussprüche der Weisen des Alterthums zurückgestellt worden, „wenn sie nicht im Munde des Stifters zu Worten des ewigen Lebens geworden wären" (S. 35—36). — Daß ähnlich Strauß die ächte Humanitätsrichtung auf ein hellenisches, die rein geistige und sittliche Gottesanschauung auf das alttestamentliche Erbe in Christus zurückführen will, haben wir schon früher gesehen S. 447. —

denz der wichtigsten Lehrvorträge Jesu. „Alles was zum ächt sittlichen Inhalt der Lehre Jesu gehört, wie es in der Bergrede, in den Parabeln u. s. f. enthalten ist, seine Lehre vom Reich Gottes, den Bedingungen seiner Theilnahme, um den Menschen in ein ächt sittliches Verhältniß zu Gott zu setzen, macht das eigentliche Wesen des Christenthums aus, seinen substanziellen Mittelpunkt" (die Tübinger Schule S. 30). In jenen Lehrvorträgen haben wir einen Inbegriff religiöser Wahrheiten, die dem Christenthum den Charakter der reinsten Vernunftreligion geben. „Was sollte übernatürlich darin sein, daß die ewigen Wahrheiten der Vernunft endlich einmal auf eine Weise ausgesprochen wurden, in der sie nur ausgesprochen werden durften, um ihrer allgemeinen Anerkennung gewiß zu sein?" Freilich auch der vernünftigste Inhalt der Religion kann nicht allgemeineren Eingang finden, wenn er nicht durch den Eindruck einer großen Persönlichkeit getragen wird. Eine solche ausgezeichnete, im höchsten Grad geistig begabte, sittlich imponirende Persönlichkeit müssen wir Jesu zuschreiben. Was seiner Person die höchste absolute Bedeutung gibt, ist aber nur das, daß in ihm „zuerst diese freie, von allem Unreinen geläuterte — Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen zum lebendigen Bewußtsein gekommen ist und den reinsten unmittelbarsten Ausdruck gefunden hat" (a. a. O.).

In den Wundern und der Form, in der sie uns überliefert sind, können wir nur eine Wirkung seines großartigen Einflusses auf seine Zeitgenossen sehen. Sobald er die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte, sah man in ihm den längst erwarteten Retter. Ob für Jesus die Idee seiner messianischen Sendung von Anfang an feststund, oder ob sie sich erst allmälig in ihm befestigte, ist die Frage. Wir werden nachher sehen, daß Baur uns nicht genügend erklärt, wie Jesus dazu kam, sich für den Messias zu erklären. — So entschieden er die Ueberzeugung seiner messianischen Sendung aussprach, so zurückhaltend benahm er sich den politischen Erwartungen des Volks gegenüber, denen er völlig fremd blieb. Er wollte nur auf dem Weg einer geistigen Reformation wirken. Er hatte frühe die Ueberzeugung gewonnen, die Realisirung seiner Idee sei bedingt durch die Aufopferung seines Lebens. Nach längerem Wirken in Galiläa geht er nach Jerusalem, um durch das offene Auftreten in der Hauptstadt die Entscheidung

herbeizuführen, die in seinem Tode erfolgte. Die Häupter seines Volkes verurtheilten ihn im richtigen Bewußtsein, daß mit ihm das Ende des alten Glaubens gekommen sei. Mit seinem Tod war die letzte Möglichkeit abgeschnitten, den Messias, der er sein wollte, mit dem jüdischen Messias, der ein äußeres Davidsreich hätte aufrichten sollen, zu identificiren. Die von ihm ausgesprochene Messiasidee trat nun erst durch seinen Tod in ihrer Reinheit hervor, und mußte jetzt das Princip einer neuen, vom Judenthum verschiedenen Religion werden. Was daher das Christenthum in weltgeschichtlicher Bedeutung ist, ist es durch den Tod Jesu. Seine Auferstehung ist nur die thatsächliche Erklärung, daß seine Person nicht nur nicht untergegangen, sondern im Tod erst zu der Bedeutung erhoben wurde, die er als der lebendige Träger der neuen absoluten Geistesreligion haben sollte. „Was die Auferstehung an sich ist," sagt Baur mit einer eigenthümlichen Vorsicht (vergl. oben), „liegt außerhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung." Die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit seiner Auferstehung drang sich eben den Jüngern auf; für ihr Bewußtsein war sie eine feststehende Thatsache. Die Kirchengeschichte hat daher nicht von der Auferstehung als objectiver Thatsache, sondern vom Glauben der Jünger an die Auferstehung auszugehen. Dieser Glaube war der Anfangspunkt der christlichen Kirche.

Das Urchristenthum ist somit nach Baur nur eine Entwicklungsform des Judenthums, zu der aber auch die sonst in der Zeit liegenden geistigeren Elemente mitwirkten. Christus war durch sein Dringen auf Verinnerlichung, Vergeistigung des Gesetzes der Urheber einer religiössittlichen Reform des Judenthums, aber bloßer Mensch, das Maß des Natürlichen weder in seiner Person noch in seinem Wirken überschreitend. Und so d. h. als bloßer Mensch wurde er auch in der urchristlichen Zeit betrachtet. Die ersten Christen waren Juden, nur glaubten sie an einen bereits erschienenen Messias, jedoch ohne ihm göttliche Eigenschaften beizulegen. In diesem Glauben bestand ihre ganze Dogmatik. Dabei beruft sich Baur besonders auf die Ebjoniten, eine Partei der Judenchristen, die am Gesetz Mosis festhaltend die Geburt Jesu von der Jungfrau leugneten und ihn für einen bloßen Menschen hielten. Das Urchristenthum war in der That nur Ebjonitismus, also eine jüdische Sekte, die

sich dann zur allgemeinen Kirche entwickelte, nicht etwa dadurch, daß sie von Stufe zu Stufe die Consequenzen ihres Satzes, Jesus sei der Messias gewesen, tiefer erkannte, sondern nur so, daß man allmälig, nothgedrungen ein Stück des alten Judenthums nach dem andern fallen ließ. *) Diese ältesten Christen wußten nemlich auch noch nichts davon, daß das Reich Gottes über die Grenzen Israels hinaus ausgedehnt werden solle. — Von dieser ersten judenchristlichen Richtung, die bis in's zweite Jahrhundert herab die herrschende war, trennte sich aber hauptsächlich durch die Lehre und Thätigkeit des Apostels Paulus eine andre freiere universalistische Richtung. Sie faßte das Christenthum als Weltreligion, machte sich los von den Schranken des Gesetzes, richtete ihre Thätigkeit vorzüglich auf die Heiden, und wurde deßhalb allmälig die vorwiegende und später die herrschende Partei. In ihr bildete sich nach und nach eine höhere Anschauung von Christus, von seiner vorzeitlichen Existenz, seiner Einheit mit dem Vater, seiner Gottgleichheit im Lauf des zweiten Jahrhunderts.

Der Hauptrepräsentant der ersten Richtung ist Petrus und Jakobus, der der zweiten Paulus. Von diesem Gegensatz des Petrinismus und Paulinismus oder der judenchristlichen und heidenchristlichen Partei ist nach Baur das ganze Urchristenthum beherrscht. Spuren davon finden sich auch im Neuen Testament. Galater Kap. 2 lesen wir von einem Streit, den Paulus mit Petrus hatte wegen der Stellung der Judenchristen zu den Heidenchristen. I Kor. 1 lesen wir von einer Paulus-, Apollos-, Kephas- und Christuspartei in der korinthischen Gemeinde. Im Jakobusbrief finden wir ein jüdisch gesetzliches Entgegensetzen der Werke gegen bloßen Glauben. — Mit der Zeit suchte man dann aber diese Gegensätze zu vermitteln, zu versöhnen. Diesen zwei Richtungen nun und besonders dem Streben sie zu vermitteln verdanken alle neutestamentlichen Schriften ihre Entstehung.

Was folgt nemlich aus dieser Anschauung vom Urchristenthum für die Aechtheit der Bücher des Neuen Testaments? Erstlich das, daß alle die Bücher, in denen sich schon eine entwickelte Lehre von der Göttlichkeit Christi findet, erst im zweiten Jahrhundert entstanden sein können.

*) Vergl. Schwegler, „das nachapostol. Zeitalter" I. S. 107.

Denn die apostolische Kirche und auch Paulus hatten noch keine so hohe Anschauung von Christus. Und zweitens das, daß nur die Schriften, welche jenen Gegensatz rein ausdrücken, d. h. entweder entschieden petrinisch oder ganz paulinisch sind, ächt sein können, diejenigen aber, in welchen die Spitzen dieses Gegensatzes schon abgeschliffen sind, und welche sichtlich zwischen beiden Richtungen zu vermitteln suchen, jener späteren Zeit angehören müssen, in der man an der Versöhnung dieser zwei Parteien arbeitete. Denn — so wird vorausgesetzt — alle Bücher des Urchristenthums, auch die des Neuen Testaments, haben eine Tendenz, entweder die judenchristlich petrinische, oder die heidenchristlich paulinische Richtung zur Geltung zu bringen, oder aber beide zu versöhnen. Aus dem Tendenzcharakter der Evangelien ist auch ihr in's Gebiet der Sage gehörender Wunderinhalt zu erklären. Je mehr ein Evangelium Tendenz verräth, desto weniger kann es als sichere Urkunde gelten. Je entwickelter die Lehre von Christus in einem Buch, je versöhnlicher, zwischen den Gegensätzen vermittelnder der Inhalt eines Buchs, desto sicherer ist es in eine spätere Zeit zu verlegen.

Hienach hält Baur für zweifellos ächt und apostolisch im Neuen Testament nur 5 Bücher, Ein Buch der judenchristlichen Richtung, die Offenbarung Johannis, in der die Bevorzugung Israels vor den Heiden noch klar ersichtlich sei, und 4 Briefe, welche die paulinische, heidenchristliche Richtung in ihrer ursprünglichen Form darstellen, den Brief an die Römer, die beiden an die Korinther und den an die Galater, während die an die Epheser, Colosser und Philipper schon eine zu hohe Anschauung von der Gottheit Christi, die Andern andere Spuren einer späteren Abfassung verrathen. Unter den Evangelien ist „die am meisten urkundliche Quellenschrift" Matthäus, weil er am Wenigsten eine Parteitendenz verräth. Während dieses Evangelium judenchristlich, ist das des Lukas universalistisch paulinisch, das des Marcus vermittelnd. Das späteste von allen vier ist besonders um seiner höheren, philosophisch entwickelteren Christologie willen das Evangelium Johannis, das ein Unbekannter um 160 nach Chr. schrieb *). Als Tendenzschrift zur

*) Die späteren Zugeständnisse der kritischen Schule über die Abfassung der Evangelien in der apostolischen Zeit s. oben S. 454—455.

Versöhnung der Pauliner und Petriner verräth sich am deutlichsten die Apostelgeschichte, namentlich weil sie Kap. 15 von der Einhelligkeit des Petrus und Paulus berichtet bei dem Beschluß, die Heidenchristen nicht zur Beschneidung und Beobachtung des mosaischen Gesetzes zu zwingen, eine Erzählung, die freilich der ganzen Auffassung Baur's vom Urchristenthum schnurstracks widerspricht und deßhalb für ungeschichtlich erklärt werden muß.

Dies ist kurz die Ansicht Baur's und mit besondern Modifikationen seiner heute besonders in der Schweiz, Frankreich und Holland verbreiteten Schule von dem Ursprung des Christenthums und besonders des Neuen Testaments. In die Detailfragen über die Abfassung der einzelnen neutestamentlichen Schriften folgen wir dieser Kritik für jetzt noch nicht. Zunächst haben wir es nur mit der Grundanschauung dieser Schule im Allgemeinen zu thun, sofern sie der größte, umfassendste Versuch ist, das Wunder, das Uebernatürliche aus der Entstehungsgeschichte des Christenthums zu entfernen. Sehen wir, ob ihr das gelungen ist, und prüfen wir dabei nach einander ihr Princip, ihren Versuch das Christenthum an vorchristliche Denkweisen anzuknüpfen, ihre Auffassung von der Person und dem Selbstbewußtsein Christi, die Stellung und Bedeutung, die sie dem Apostel Paulus innerhalb des Urchristenthums gibt, und die Gegensätze, deren Schärfung und Ausgleichung nach ihr das ganze apostolische und nachapostolische Zeitalter bestimmt haben sollen.

2. Prüfung dieser Kritik.

Die Kritik der Tübinger Schule will eine rein historische sein, nur in geschichtlichem Interesse an die Untersuchung der Quellen gehen, ganz unbefangen, „in der Voraussetzungslosigkeit der wahren Wissenschaft" die christliche Urzeit erforschen. Ich frage: ist das auch nur psychologisch möglich? Kann man an die Untersuchung eines so tief in unser Leben eingreifenden Gegenstandes wie des Christenthums schlechthin voraussetzungslos gehen? Läuft nicht hier eine Selbsttäuschung mit unter? Nur ein Leichnam läßt sich theilnahmlos seciren in bloß wissenschaftlichem Interesse, ein lebender Körper nie. Nur was uns gar

nicht mehr berührt, läßt sich absolut unbefangen, bloß im allgemeinen Interesse der Wissenschaft untersuchen. Schon Strauß hat dies Baur vorgehalten: „Alle Achtung vor dem Wort der gelehrten Herren“, bemerkt er (Leben Jesu S. XIII) über das lediglich historische Interesse dieser Schule; „allein ich halte es für etwas Unmögliches, was sie versichern und würde es für nichts Löbliches halten, wenn es auch möglich wäre. Ja, wer über die Herrscher von Ninive oder die egyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei reinhistorisches Interesse haben; das Christenthum dagegen ist eine so lebendige Macht und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schließt so eingreifende Consequenzen für die Gegenwart in sich, daß der Forscher ein Stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Frage eben nur historisch interessirt zu sein.“

Aber nicht nur psychologisch, auch principiell ist diese „Voraussetzungslosigkeit“ eine große Täuschung. Genau besehen ist die Untersuchung dieser Schule nicht „rein historisch“, sondern vielmehr durch und durch beherrscht von speculativen, pantheistischen Grundanschauungen, nicht voraussetzungslos, sondern gerade in der Hauptfrage, in der Untersuchung der Möglichkeit des Uebernatürlichen, des Wunders, zum Voraus entschieden. Baur will als den wesentlichen und rein geschichtlichen Gehalt des Christenthums nur Solches anerkennen, das über das menschlich Natürliche nicht hinausliegt, das an andere ähnliche Erscheinungen angeknüpft werden kann und daher geschichtlich begreiflich ist. Daher sein stetes Bestreben, das als übernatürlich Berichtete auf das Maß des Natürlichen zu reduciren. Was daran geschichtlich sein soll, muß auch natürlich sein. Warum? Weil eben nach seiner Hegel'schen Weltanschauung ein unmittelbares Eingreifen Gottes in den Gang der Geschichte schlechthin unmöglich ist. Was heißt das anders als an die Untersuchung gerade der Hauptfrage mit einer Alles entscheidenden Voraussetzung herantreten? Denn das ist bei der Entstehung des Christenthums doch gewiß die Hauptfrage, ob der in der h. Schrift berichtete übernatürliche Anfang geschichtlich sei oder nicht. Wenn nun Baur nur eine solche Betrachtung, die Alles lediglich als natürliche und nothwendige Entwicklung faßt und daher von vornherein dem Wunder den Krieg erklärt, für wissenschaftlich und geschichtlich hält, so macht auch er, wie wir dies früher bei

Strauß sahen, sich einer petitio principii schuldig. Nach der Schrift fängt alle Geschichte, fängt Schöpfung und Erlösung mit Wundern an; nach Baur hört mit dem Wunder alles Geschichtliche auf. Er hätte nun beweisen sollen, daß das Wunder nicht selbst geschichtlich sein könne. Daß er diesen Beweis uns schuldig blieb, das macht sein ganzes Princip zu einer bloßen Voraussetzung. Zwar will Baur den Grund für seine Wunderleugnung als in der Beschaffenheit der Berichte liegend darstellen. Damit wird aber der wahre Grund nur zugedeckt. Derselbe liegt in seiner Hegel'schen Welt- und Geschichtsanschauung. Sie wird verhängnißvoll für sein ganzes System. —

Die gepriesene Voraussetzungslosigkeit dieser Schule zeigt sich uns somit als die allergrößte Voraussetzung, die scheinbar rein geschichtliche Auffassung als philosophisches Axiom von der Unmöglichkeit des Wunders, die historische Kritik als eine dogmatische, die zum obersten Princip das Dogma des Pantheismus hat. Daraus erklärt sich denn auch der Versuch, das Christenthum ganz an die vorchristlichen Denkweisen anzuknüpfen.

Baur hätte damit Recht, wenn bloß wir Menschen, d. h. natürliche Factoren Geschichte machten. Allein der größere Factor dabei ist der göttliche, der als der übernatürliche auch der unerklärbare, darum aber nicht weniger geschichtliche ist. Die göttlichen Thaten, die Wunder sind absolute Anfänge (s. o. S. 327), die als ein Neues auftreten, und deßhalb nie zureichend aus Früherem abgeleitet, nie ganz an Altes angeknüpft werden können. Als absolute Anfänge sind sie aber gleichwohl nicht bloß Geschichte, sondern höchste Geschichte, die Basis, die Marksteine, die innersten Triebfedern alles geschichtlichen Werdens. Kein Wunder denn, daß Baur's Versuch, das Christenthum aus der bloßen Vereinigung vorchristlicher Denkweisen zu erklären, nicht zum Ziele gelangte.

Schon die Elemente, in welche Baur das Wesen des Christenthums setzt, um dazu Analogieen zu finden, sein Universalismus, sein rein geistiger, ächt sittlicher Charakter drücken das specifische Wesen der christlichen Weltanschauung, das darin besteht, daß wir — nicht durch bloßes Zurückgreifen auf unser sittliches Bewußtsein, sondern durch gewisse geschichtliche Thatsachen, durch eine bestimmte Person, durch Christus — in ein neues Ver-

hältniß zu Gott getreten ſind, gar nicht aus, was ich Ihnen ſchon früher zu zeigen ſuchte (ſ. o. S. 47—48). Baur hebt immer nur Eine Seite der geſchichtlichen Entwicklung hervor, macht ſie zu einer principiellen und verliert darüber das wahre Princip, den innerſten Kern des Chriſtenthums, die Erſcheinung der Perſon Chriſti mit ihrer entſcheidenden Bedeutung aus den Augen. Iſt das Chriſtenthum nur „die reinſte Vernunftreligion", die genau beſehen auf eine religionsloſe Moral hinausläuft, zu welch magerem, armem Inhalt ſchrumpft hier das Weſen des Chriſtenthums zuſammen, auch wenn man ſeine ſittlichen Wahrheiten noch ſo hoch ſtellt! Was will es z. B. heißen, wenn Baur von dem das Chriſtenthum zur abſoluten Religion machenden Princip ſagt, es beruhe darauf, „daß der Menſch ſich als ſittliches Subject weiß"? Iſt das das Neue, das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums? Ich meine, auf der Höhe dieſes Standpunkts ſtanden ſchon Adam und Eva, als ſie in ihrem ſittlichen Subjectsbewußtſein ſich ſchämten und verſteckten. — Das ſpecifiſch Neue des Chriſtenthums treffen ſomit Baur's Beſtimmungen gar nicht, und ſie können das nicht, weil es für ſeinen Standpunkt überhaupt nichts Neues gibt, ſondern Alles mit Nothwendigkeit aus dem Früheren hervorgeht. Es würden alſo, da er das innerſte Princip des Chriſtenthums nicht trifft, auch die hervorgeſuchten Berührungspunkte erſt nicht viel nützen.

Aber ſie erklären uns nicht einmal genügend das, was ſie nach Baur erklären ſollen. Was bleibt für ein großer Unterſchied zwiſchen dem römiſchen Univerſalismus, der ſich auf die bloße Gewalt des Schwerts ſtützte, aus äußerlichen Annexionen ſich gebildet hatte und dazu bei Weitem nicht ein ganz univerſeller war, und dem Univerſalismus des Chriſtenthums, der ſich gründet auf die Idee der phyſiſchen und ſittlich religiöſen Zuſammengehörigkeit des ganzen Menſchengeſchlechts, ſeine gemeinſame Abſtammung vom erſten, und ſeine gemeinſame Erlöſung durch den zweiten Adam! *) — Was bleibt für ein Unterſchied zwiſchen

*) Man vergleiche hier die nur in der h. Schrift, auf dem Boden der Offenbarung ſich findende Anſchauung von der Abſtammung aller Menſchen von Einem Paare (1 Moſ. 10, 32; Ap. Geſch. 17, 26) mit dem griechiſch-heidniſchen Glauben des Ureingeborenſeins im eigenen Lande und der daraus entſpringenden Verachtung gegen alles Ausländiſche.

einem Platoniſchen Dialogen und der Bergrede, zwiſchem dem Ringen der griechiſchen Speculation und dem heiligen Gottesfrieden des Selbſtbewußtſeins Jeſu, zwiſchen dem Bekenntniß eines Sokrates, er wiſſe nur, daß er nichts wiſſe, und dem Zeugniß Jeſu, der ſich nicht nur im Vollbeſitz der Wahrheit weiß, ſondern ſagen kann: „ich bin die Wahrheit“, zwiſchen den ſittlichen Schwankungen und Verirrungen auch des edelſten Griechen und der ſündloſen Vollkommenheit des Einen, der deßhalb das Heil der Welt an ſeine Perſon knüpfen kann!

Oder was bleibt für ein Unterſchied zwiſchen der aszetiſchen Weltflucht und Weltenthaltſamkeit der Eſſener und der Weltoffenheit, dem freien Weltgebrauch, der einer ganzen verlornen Menſchheit nachgehenden Liebe Chriſti! Ja, welch ein Gegenſatz „zwiſchen der Peinlichkeit und Beſchränktheit der ſittlichen Anſchauung bei den Eſſenern und der Freiheit, die dem eigene Geiſt und Wort Jeſu eigen iſt! Dort ein Sichabmühen, durch Leiſtungen ſich endlich in's rechte Verhältniß zu Gott zu ſetzen, hier die volle ſelige Harmonie mit dem himmliſchen Vater in Jeſu Wort und Wandel;“ dort Separatismus, hier Umgang auch mit Zöllnern und Sündern; dort Geheimthuerei, hier Chriſti Befehl, auf den Dächern zu predigen u. ſ. w.! Die neuſten Unterſuchungen über den Eſſäismus haben unwiderleglich bewieſen, daß trotz einzelner Berührungspunkte „die Lehre Jeſu im Verhältniß zum Eſſäismus im Großen und im Kleinen weniger Einheit als Unterſchied zeigt. Der Geiſt iſt im Voraus ein anderer.“ *)

Ueberdies, wo ließe ſich denn geſchichtlich ein unmittelbarer Einfluß der helleniſchen Bildung und Philoſophie, oder des mit derſelben getränkten alexandriniſchen Judenthums, oder des Eſſäismus auf die Geiſtesrichtung Chriſti nachweiſen, der nicht „von unten her, ſondern von oben herab“ war, und redete „wie ihn ſein Vater gelehrt hat“, nicht Menſchen (Joh. 8, 23. 28)? Nein, das Chriſtenthum „iſt eine ganz unabhängige Bildung, welche ohne

*) Keim, der geſchichtl. Chriſtus III. Aufl. S. 15; Jeſus von Nazara I. S. 282 ff.; 306; Köſtlin, Jeſus gegenüber den Parteien ſeines Volks in Gelzer's proteſt. Monatsbl. 1865, Dezember S. 363 ff. Kleinert, Jeſus im Verh. zu den Parteien ſeiner Zeit, 1865. Weizſäcker, Unterſuch. über die evang. Geſch. S. 418.

allen Zusammenhang mit jenen Erscheinungen in das Leben trat. Keinerlei Wirkung derselben berührte Jesus und den Kreis, in dem sich seine Sache zunächst entwickelt" *). — Strauß hält uns zwar hier entgegen (Leben Jesu S. 165): „daß uns die Umstände, in denen die hervorbringenden Ursachen des Christenthums lagen, nicht mehr bekannt sind, das heißt noch nicht so viel, daß gar keine solchen Ursachen vorhanden gewesen seien". Allein, so lange man uns eben keinen zureichenden natürlichen Grund nachweisen kann, ist klar, daß uns auch Niemand das Recht bestreiten kann, einen übernatürlichen Erklärungsgrund anzunehmen, und dies um so weniger, als dieser in der That Alles erklärt, jene bloß natürlichen Einflüsse aber schließlich nichts, weil sich bei ihnen immer die Differenz größer zeigt als die Verwandtschaft mit dem Christenthum.

Ja wir könnten hier zur Erhärtung der übernatürlichen Factoren in der Geschichte noch einen Schritt weiter gehen und sagen: ist das Urchristenthum nur eine Entwicklungsform des Judenthums, woher kommt denn dieses? Baur untersucht dies nicht näher. Aber weil es eine übernatürlich geoffenbarte Religion sein will und auch nach christlicher Anschauung ist, wäre diese Untersuchung für seine Alles möglichst aus natürlichen Quellen ableitende Geschichtsauffassung gewiß angezeigt gewesen. Es hätte sich dann freilich die Vergeblichkeit seines Unternehmens schon hier zeigen müssen. Denn auch der alte Bund mit seiner Lehre und Geschichte läßt sich schlechterdings nicht als Frucht einer bloß natürlichen Entwicklung erklären. Während alle Völker der alten Welt unter dem Bann der Naturvergötterung stehen, begegnen wir allein in Israel der Verehrung des Einen und überweltlichen Gottes. Während alle Völker der alten Welt „in rückschauender Sehnsucht nach einem verlornen goldenen Zeitalter trostlos der immer schlimmeren Zukunft entgegenleben", schaut Israel allein voll Hoffnung in eine künftige goldne Zeit des Heils. Woher das? Kann wohl diese Religion samt jenen Weissagungen, die sich wunderbar erfüllen sollten, ein natürliches Erzeugniß des israelitischen Volksgeistes sein, der sich so lange dagegen sträubte und ein Jahrtausend brauchte,

*) Weizsäcker a. a. O.

um endlich unter den ſchwerſten Züchtigungen Gottes ſeinen natürlichen Hang zum Heidenthum zu verlernen, und der auch dann ſich mehr nur die Schale, nicht den Kern davon anzueignen wußte (vergl. oben S. 362)? Schon bei dieſer Vorfrage laſſen uns die Principien der hiſtoriſch-kritiſchen Schule völlig im Stich! —

Was an *Baur's* Deductionen richtig und in der That verdienſtlich iſt, iſt nur das, daß jene Geiſtesrichtungen, aus denen er das Chriſtenthum reſultiren laſſen will, gewiſſe *Vorbereitungen* und Anknüpfungspunkte für daſſelbe waren, daß ſie der Annahme und Verbreitung des Chriſtenthums in der Welt *vorgearbeitet*, und daher ſpäter auf die Entwicklung der Kirche einen nicht zu unterſchätzenden Einfluß erlangt haben. Erſt als die Welt geſchichtlich zubereitet war durch jene Momente ihrer äußern und innern Entwicklung, tritt das Chriſtenthum in ſie ein — „da die Zeit erfüllet war, ſandte Gott ſeinen Sohn" — (Gal 4, 4). Aber darf man dann deßhalb, weil das Chriſtenthum geſchichtlich und natürlich bedingt und vorbereitet iſt, ſchließen, in ſeinem Princip ſei nichts Anderes als die natürliche Einheit dieſer geſchichtlichen Bedingungen? *Die Vorbereitungen zur Sache werden hier einfach mit dem Cauſalgrund der Sache ſelbſt verwechſelt*, und das iſt ein Trugſchluß, den eben nur die Hegel'ſche Geſchichtsanſchauung, die Wunderſcheu machen kann. Wenn das Chriſtenthum einmal da iſt, iſt es freilich wie jede originale Erſcheinung ein Columbusei, und läßt ſich in ſeiner innern Wahrheit, ſeiner großartigen Einfachheit leicht begreifen als das Ziel, dem die vorangegangene Entwicklung auf vielen Punkten deutlich zuſtrebte. Darum bleibt es aber doch eine *originale* Schöpfung, ein wahrhaft ſchöpferiſches, ſpecifiſch neues, weltverjüngendes Princip, das den *zureichenden Grund ſeiner Exiſtenz nur in ſich ſelbſt trägt*. Das Unvergleichliche läßt ſich nun einmal nicht vergleichen. Man mag nach allen Richtungen hin zwiſchen chriſtlichen und vorchriſtlichen Wahrheiten Parallelen ziehen, und die vorbereitenden Elemente des Chriſtenthums aufſuchen, immer fehlt doch gerade das Specifiſche und Charakteriſtiſche des Chriſtenthums; die Idee der weſentlichen Einheit des Göttlichen und Menſchlichen iſt der vorchriſtlichen Welt fremd. Der welthiſtoriſche Sinn eines Paulus kennt jene vorbereitenden Elemente, die ganze göttliche Pädagogie der Geſchichte ſehr wohl, das Princip des Chriſtenthums ſelbſt aber

resultirt ihm nimmermehr aus den schwachen und dürftigen Satzungen der Welt (Gal. 4, 3. 9), sondern aus einer göttlichen That, der Sendung seines Sohnes.

Baur sagt: „was längst auf verschiedene Weise das Ziel alles vernünftigen Strebens war und dem Bewußtsein der Menschheit als sein wesentlicher Inhalt mit Nothwendigkeit sich aufdrang", das habe endlich im Christenthum seinen natürlichen Ausdruck gefunden. — Paulus sagt: „das kein Auge gesehen, kein Ohr gehöret hat und in keines Menschen Herz kommen ist, — hat uns Gott geoffenbart durch seinen Geist" (I Kor. 2, 9—10). Daß dieser Wahrheit gegenüber alle natürlichen Ableitungsversuche schließlich doch unzureichend bleiben, das mag Baur am Ende selbst etwas gefühlt haben, wenn er sagt: „daß die an sich schon vorhandenen Elemente einer neuen religiösen Lebensentwicklung gerade auf einem bestimmten Punkt in einem bestimmten Individuum zur Erzeugung eines neuen Lebens sich zusammenschlossen, dies ist das Wunder in der Entstehungsgeschichte des Christenthums, das keine geschichtliche Betrachtung weiter analysiren kann", und wenn er an einem andern Ort sogar gesteht, daß auch er im Christenthum „einen gewissen übernatürlichen Charakter und ein in ihm auf besondere Weise wirkendes göttliches Princip anerkenne", nur nicht ein absolutes Wunder, welches jede natürliche Vermittlung ausschließe.

Daß jedoch auch wirkliche Wunder eine natürliche Vermittlung nicht absolut ausschließen, sondern an Vorhandenes anknüpfen können, haben wir schon früher erkannt (oben S. 358. 375). Und so war es auch bei dem wunderbaren Eintritt des Christenthums in die Geschichte. Daß Zündstoff genug da war, geben wir gerne zu, und danken es dem, der uns im Einzelnsten darauf aufmerksam macht. „So lange man aber den einschlagenden Blitz eines übernatürlichen Lebensprincips nicht in seiner thatsächlichen Wirksamkeit anerkennt", ist das plötzlich auflodernde, die ganze alte Welt verzehrende Feuer nicht erklärt, und man tappt im Dunkel, so lange man den Ursprung desselben „von unten her" und nicht „von oben herab" sucht. —

Will man das specifisch Neue, die schöpferische That Gottes beim Ursprung des Christenthums leugnen, das Uebernatürliche auf das bloße Zusammenwirken natürlicher Factoren reduciren, so entstehen überdies die größten historischen Schwierig-

keiten, ja Unbegreiflichkeiten. Wenn die damalige Welt selbst schwanger ging mit der neuen Geistesreligion, fragen wir, warum hat sie ihr eigen Kindlein so grausam verfolgt? warum hat ihm nicht alle Welt zugejauchzt und sich über die endliche Errungenschaft gefreut? Warum haben Juden, Griechen und Römer, und zwar besonders die Obersten und Weisen dieser Welt, drei Jahrhunderte hindurch mit allen nur möglichen Mitteln ihrer Religion, ihres Staats, ihrer Bildung und Wissenschaft den hartnäckigsten Kampf gegen das Christenthum geführt und nicht gesehen, was jetzt erst Baur entdeckt hat, daß sie gegen etwas gewüthet haben, was tief in ihrem eigenen Fleisch und Blut begründet und aus ihrem eigenen Fleisch und Blut in natürlicher Entwicklung hervorgegangen war?! Der römische Universalismus wüthet gegen den christlichen mit Feuer und Schwert! Der gebildete Grieche nennt Paulum einen Lotterbuben! Der denkende Römer bezeichnet das Christenthum — die natürliche Frucht aller seitherigen Bildung — als odium generis humani, als gehaßt und verabscheut von aller Welt! Wie ist das Alles vom Standpunkt der Tübinger Schule aus zu begreifen? Wenn irgendwo so gilt hier: „wäret ihr von der Welt, so hätte die Welt das Ihre lieb", wäre das Christenthum ein natürliches Product des Zeitgeistes, die Zeit hätte ihm alsbald gehuldigt. — „Dieweil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich habe euch von der Welt erwählet, darum hasset euch die Welt" (Joh. 15, 19). Hier haben wir eine Erklärung dieses Hasses. Die Tübinger Schule bleibt sie uns schuldig!

Nicht minder werden wir von ihr im Stich gelassen, wenn wir ihr eine Erklärung über die Person und das eigenthümliche Bewußtsein Christi abverlangen. Sie ist hier freilich sehr vorsichtig und zurückhaltend. Nicht ohne Grund kann Strauß Baur vorwerfen: „die historische Schule fragt nicht, was Jesus wirklich gethan oder gesagt haben möge, sondern nur was der Berichterstatter ihn thun und reden lasse; — so macht man sich mit dem Evangelium zu thun und läßt den Herrn aus dem Spiele". Doch ist, wie wir oben sahen, so viel klar, daß Baur als das Geschichtliche von Christus nur ein ganz wunderloses Leben und Wirken und ebenso in seiner Person nur eine das Maß des natürlich Menschlichen nicht überschreitende sittliche Vollkommenheit anerkennt. Um diese Anschauung durchzuführen,

ist unser Kritiker genöthigt, auch bei den Reden Jesu allen übernatürlichen Inhalt auf einen natürlichen zu reduciren, göttliche Offenbarungen in natürliche Zustände des menschlich sittlichen Bewußtseins umzusetzen. Mit welcher Willkür hiebei verfahren werden muß, um überall eben nichts zu sehen als den „rein sittlichen" Charakter dieser Lehre, wie da namentlich die Bedeutung der Person Jesu für das neue Heil verkannt, die Stellen, in welchem der Eintritt desselben als an diese Person geknüpft erscheint, wo also von einem bloß allgemein sittlichen Verhältniß nicht die Rede sein kann, eben dem Evangelisten d. h. einer späteren Vorstellungsweise zugeschrieben werden müssen, leuchtet ein. Was soll man z. B. dazu sagen, wenn Baur von den Seligpreisungen der Bergrede sagt, es spreche sich darin „das noch unentwickelte reine Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit aus, das als solches auch schon alle Realität der Erlösung in sich habe", wie wenn das reine Gefühl des Hungers auch schon alle Realität der Sättigung in sich hätte? Alles muß eben zum Voraus da sein, damit nichts absolut Neues, nichts Uebernatürliches anerkannt zu werden braucht. Auch Baur zeigt es hiebei zur Genüge, daß jeder Versuch, das Uebernatürliche natürlich zu erklären, zur Unnatur oder doch zur Zweideutigkeit führt (vergl. oben).

Bilden den wesentlichen Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu nur rein sittliche, allgemein menschliche Principien, so entstehen hier wieder dieselben historischen Schwierigkeiten, die unerklärten und unerklärbaren Reste, an denen wir früher die wunderscheuen Darstellungen des Lebens Jesu scheitern sahen, jene Fragen: wie konnten denn diese einfachen sittlichen Grundsätze den welthistorischen Umschwung des religiösen Lebens und Denkens hervorrufen? und wie konnte bei diesem natürlich menschlichen Bewußtsein in Jesu selbst und in seinen Anhängern der Glaube an seine Messianität entstehen? Baur zeigt sich hier ganz als Hegelianer. Die Messianität sei für Jesu zu einer feststehenden Thatsache seines Bewußtseins geworden, nachdem Andere in ihm den Messias „angeschaut". Und wie denn? Der allgemein sittliche, rein geistige Inhalt des Bewußtseins Jesu brauchte eine bestimmte Form, um „durch die Vermittlung des jüdisch nationalen Bewußtseins zum allgemeinen Bewußtsein sich er-

weitern zu können" (die Tübinger Schule II. Aufl. S. 30 ff.). Und diese concrete Form war die Messiasidee. Weil nun jener Inhalt universell, diese Form aber mit dem Particularismus des Judenthums behaftet war, so soll die Persönlichkeit Jesu „aus dem Gesichtspunkt einer Antinomie, eines sich entwickelnden Processes", eines innern Widerstreits zu betrachten sein, bei dem „die zwei Seiten sich zu einander verhalten wie Inhalt und Form, Idee und Wirklichkeit, allgemein Menschliches und jüdisch Nationales, göttlich Erhabenes und menschlich Beschränkendes." Mit Recht hat man gegen diese monströse Vorstellung darauf hingewiesen,*) daß das Durchschlagende des Wesens und Wirkens großer Männer überall nicht in einer zwiespältigen, sondern in einer harmonischen Durchbildung von Inhalt und Form sich gezeigt habe, daß classische Naturen immer auch ganze, in sich fertige und abgeschlossene waren (vergl. hiezu S. 424 ff. unsere Kritik der Lehre Schenkel's vom Bewußtsein Jesu). — Und wie undenkbar zerreißt Baur Inhalt und Form des Selbstbewußtseins, als ob die Form erst nachträglich hinzukommen könnte und Form und Inhalt sich nicht in und mit einander entwickeln müßten! — Ist aber die Form eine ursprüngliche, gehört die Messiasidee zum wesentlichen, ursprünglichen Inhalt des Selbstbewußtseins Christi, wie läßt sich dieses dann auf das Maß des natürlich Menschlichen reduciren? — Der Hegelianer braucht eben immer zwei Seiten, zwei Factoren, um aus ihrer Einheit und gleichzeitigen Verschiedenheit die nöthigen Kategorien von Position und Negation, Idee und Erscheinung u. s. f. zu gewinnen, an denen der Faden alles geschichtlichen Werdens weitergesponnen wird. Hier zeigt er sich schon psychologisch als verkehrt. —

Ebenso unerklärt bleibt auch der Glaube der Jünger. Woher die Uebertragung der Messiasidee auf Christus, wenn er ein bloßer Mensch war und keine Wunder that? Woher der ganze Anfang der neuen Religion, wenn ihr keine besondern Thatsachen, nur allgemein sittliche Reden zu Grunde lagen? „Wenn eine bestimmte Religion nicht mit einer ursprünglichen Thatsache anfangen soll", sagt Schleiermacher (Reden über Relig.), „kann sie gar nicht anfangen; denn ein gemeinschaftlicher Grund muß doch da sein, weßhalb irgend ein religiöses Element

*) Vergl. Beckh a. a. O.

mehr als ſonſt beſonders hervorgezogen wird, und dieſer Grund kann nur eine Thatſache ſein". Woher der Glaube der Jünger an die Gottesſohnſchaft Chriſti? Und wenn er eine bloße Idee, eine ſpätere Vorſtellungsweiſe, woher die Umſetzung dieſer Idee in Facta, in ſo viele Wundergeſchichten? Woher, haben wir oben gefragt, ohne genügende Antwort zu erhalten, der Glaube der Jünger an die Auferſtehung Chriſti, wenn dieſe keine Thatſache? Woher Pauli Zeugniß für dieſelbe in den auch von Baur als ächt anerkannten Briefen? Woher die plötzliche Umwandlung Pauli, wenn nicht der Auferſtandene ihm wirklich in den Weg trat auf jener Reiſe nach Damascus? Daß es nicht angeht, dieſe Erſcheinung als bloße innere Viſion zu betrachten, haben wir bereits geſehen. Und daß Baur hier am Tiefſten in's Gedränge kommt, und den großen Reſt fühlt, den er trotz aller natürlichen Erklärungsverſuche eben unerklärt laſſen muß, das beweist das Geſtändniß in ſeiner letzten Schrift, worin er die Bekehrung Pauli „ein Wunder" nennt, und erklärt, daß „keine weder pſychologiſche noch dialektiſche Analyſe das Geheimniß des Acts erforſchen könne, in welchem Gott ſeinen Sohn in Paulus enthüllte".

Und endlich, wenn eigentlich erſt Paulus das Chriſtenthum von den Schranken des Judenthums befreit und zur Univerſalreligion erhoben haben ſoll, weil in ihm zuerſt „das chriſtliche Princip rein und abſolut durchdrang" (der Apoſtel Paulus S. 512), wenn alſo er am Ende der Stifter des weltgeſchichtlichen Chriſtenthums iſt, woher dann das ſtete Zurückführen aller ſeiner Predigt, alles ſeines Wiſſens auf Chriſtum den Gekreuzigten und Auferſtandenen? („ich hielte mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch, ohne allein Jeſum Chriſtum den Gekreuzigten" 1 Kor. 2, 2.) Woher ſeine runde Erklärung: „wir predigen nicht uns ſelbſt, ſondern Jeſum Chriſt, daß er der Herr ſei, wir aber eure Knechte um Jeſu willen" 2 Kor. 4, 5? Woher ſein Zeugniß, daß er, was er ſei, nur geworden ſei durch Chriſtus, daß er den neuen Lauf erſt begonnen habe, nachdem er von Chriſto Jeſu ergriffen worden war (Phil. 3, 7—14; 4, 13)? Woher ſein gänzliches Sichzurückſtellen hinter Chriſtus, damit „nur Chriſtus verkündigt werde" (Phil. 1, 18), ſein ſtetes Hinausblicken auf den Tag Chriſti? Was iſt Paulus ohne Chriſtus? Warum ſind wir heute

weitern zu können" (die Tübinger Schule II. Aufl. S. 30 ff.). Und diese concrete Form war die Messiasidee. Weil nun jener Inhalt universell, diese Form aber mit dem Particularismus des Judenthums behaftet war, so soll die Persönlichkeit Jesu „aus dem Gesichtspunkt einer Antinomie, eines sich entwickelnden Processes", eines innern Widerstreits zu betrachten sein, bei dem „die zwei Seiten sich zu einander verhalten wie Inhalt und Form, Idee und Wirklichkeit, allgemein Menschliches und jüdisch Nationales, göttlich Erhabenes und menschlich Beschränkendes." Mit Recht hat man gegen diese monströse Vorstellung darauf hingewiesen,*) daß das Durchschlagende des Wesens und Wirkens großer Männer überall nicht in einer zwiespältigen, sondern in einer harmonischen Durchbildung von Inhalt und Form sich gezeigt habe, daß classische Naturen immer auch ganze, in sich fertige und abgeschlossene waren (vergl. hiezu S. 424 ff. unsere Kritik der Lehre Schenkel's vom Bewußtsein Jesu). — Und wie undenkbar zerreißt Baur Inhalt und Form des Selbstbewußtseins, als ob die Form erst nachträglich hinzukommen könnte und Form und Inhalt sich nicht in und mit einander entwickeln müßten! — Ist aber die Form eine ursprüngliche, gehört die Messiasidee zum wesentlichen, ursprünglichen Inhalt des Selbstbewußtseins Christi, wie läßt sich dieses dann auf das Maß des natürlich Menschlichen reduciren? — Der Hegelianer braucht eben immer zwei Seiten, zwei Factoren, um aus ihrer Einheit und gleichzeitigen Verschiedenheit die nöthigen Kategorien von Position und Negation, Idee und Erscheinung u. s. f. zu gewinnen, an denen der Faden alles geschichtlichen Werdens weitergesponnen wird. Hier zeigt er sich schon psychologisch als verkehrt. —

Ebenso unerklärt bleibt auch der Glaube der Jünger. Woher die Uebertragung der Messiasidee auf Christus, wenn er ein bloßer Mensch war und keine Wunder that? Woher der ganze Anfang der neuen Religion, wenn ihr keine besondern Thatsachen, nur allgemein sittliche Reden zu Grunde lagen? „Wenn eine bestimmte Religion nicht mit einer ursprünglichen Thatsache anfangen soll", sagt Schleiermacher (Reden über Relig.), „kann sie gar nicht anfangen; denn ein gemeinschaftlicher Grund muß doch da sein, weßhalb irgend ein religiöses Element

*) Vergl. Beckh a. a. O.

mehr als ſonſt beſonders hervorgezogen wird, und dieſer Grund kann nur eine Thatſache ſein". Woher der Glaube der Jünger an die Gottesſohnſchaft Chriſti? Und wenn er eine bloße Idee, eine ſpätere Vorſtellungsweiſe, woher die Umſetzung dieſer Idee in Facta, in ſo viele Wundergeſchichten? Woher, haben wir oben gefragt, ohne genügende Antwort zu erhalten, der Glaube der Jünger an die Auferſtehung Chriſti, wenn dieſe keine Thatſache? Woher Pauli Zeugniß für dieſelbe in den auch von Baur als ächt anerkannten Briefen? Woher die plötzliche Umwandlung Pauli, wenn nicht der Auferſtandene ihm wirklich in den Weg trat auf jener Reiſe nach Damascus? Daß es nicht angeht, dieſe Erſcheinung als bloße innere Viſion zu betrachten, haben wir bereits geſehen. Und daß Baur hier am Tiefſten in's Gedränge kommt, und den großen Reſt fühlt, den er trotz aller natürlichen Erklärungsverſuche eben unerklärt laſſen muß, das beweist das Geſtändniß in ſeiner letzten Schrift, worin er die Bekehrung Pauli „ein Wunder" nennt, und erklärt, daß „keine weder pſychologiſche noch dialektiſche Analyſe das Geheimniß des Acts erforſchen könne, in welchem Gott ſeinen Sohn in Paulus enthüllte".

Und endlich, wenn eigentlich erſt Paulus das Chriſtenthum von den Schranken des Judenthums befreit und zur Univerſalreligion erhoben haben ſoll, weil in ihm zuerſt „das chriſtliche Princip rein und abſolut durchdrang" (der Apoſtel Paulus S. 512), wenn alſo er am Ende der Stifter des weltgeſchichtlichen Chriſtenthums iſt, woher dann das ſtete Zurückführen aller ſeiner Predigt, alles ſeines Wiſſens auf Chriſtum den Gekreuzigten und Auferſtandenen? („ich hielte mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch, ohne allein Jeſum Chriſtum den Gekreuzigten" 1 Kor. 2, 2.) Woher ſeine runde Erklärung: „wir predigen nicht uns ſelbſt, ſondern Jeſum Chriſt, daß er der Herr ſei, wir aber eure Knechte um Jeſu willen" 2 Kor. 4, 5? Woher ſein Zeugniß, daß er, was er ſei, nur geworden ſei durch Chriſtus, daß er den neuen Lauf erſt begonnen habe, nachdem er von Chriſto Jeſu ergriffen worden war (Phil. 3, 7—14; 4, 13)? Woher ſein gänzliches Sichzurückſtellen hinter Chriſtus, damit „nur Chriſtus verkündigt werde" (Phil. 1, 18), ſein ſtetes Hinausblicken auf den Tag Chriſti? Was iſt Paulus ohne Chriſtus? Warum ſind wir heute

bis ſie ſich einander gleich ſtellen konnten, iſt natürlich, ebenſo auch daß in der apoſtoliſchen Behandlung der Heiden Differenzen vorkommen mochten. Apoſtelgeſchichte und Briefe*) verſchweigen das keineswegs. Aber Unterſchiede ſind noch keine Gegenſätze;**) und daß die Unterſchiede ſchon in der Zeit der Apoſtel in brüderlicher Einheit ausgeglichen wurden, dafür haben wir gewichtige Zeugniſſe im Neuen Teſtament. Apoſt. Geſch. 15 einigen ſich Alle, Petrus und Paulus ſamt Jakobus und den übrigen Apoſteln und Aelteſten in Jeruſalem dahin, den getauften Heiden „keine Beſchwerung mehr aufzulegen" mit dem Geſetz Moſis. Kann ſich hiegegen Baur helfen, dadurch daß er die Apoſtelgeſchichte für unächt, für eine die Gegenſätze zu vermitteln ſuchende Tendenzſchrift erklärt, ſo kann er dagegen aus dem für ächt anerkannten Galaterbrief die Stelle 2, 9 nicht wegbringen, wo es heißt: Jakobus, Petrus und Johannes, alſo die Hauptrepräſentanten der judenchriſtlichen Partei, „da ſie erkannten die Gnade die mir (Paulo) gegeben war, gaben ſie mir und Barnaba die rechte Hand und wurden mit uns eins, daß wir unter den Heiden, ſie aber unter der Beſchneidung predigten". Iſt das ein Zeichen von Gegenſatz oder von brüderlicher Eintracht? Allerdings muß Paulus es dem Petrus ſtreng verweiſen, daß er in Antiochien ſich der nahen Gemeinſchaft mit Heiden entzog, nachdem er doch dieſe ſchon angeknüpft hatte. Aber Paulus behandelt ihn in ſeiner Anrede offenbar als einen

*) Vergl. beſonders Gal. 2, 12, wie durch „Etliche von Jakobus", geſetzliche Judenchriſten der Gemeinde in Jeruſalem, Petrus ſich beſtimmen läßt, ſeine frühere Tiſchgemeinſchaft mit Heiden vorübergehend zu verleugnen.

**) Nicht einmal aus der einfach praktiſch gehaltenen Lehre des Jakobusbriefs darf auf eine von der pauliniſchen Lehre principiell verſchiedene Auffaſſung des Chriſtenthums geſchloſſen werden. Daß Jakobus andre Gegner vor ſich hatte und daher auch eine andre Seite des Glaubenslebens hervorkehren mußte als Paulus in ſeiner Rechtfertigungslehre, daß aber beide zwiſchen dem Moment der innern Verſöhnung durch Gottes Gnade im Glauben (Erlangung der Glaubensgerechtigkeit) und der äußern Bewährung dieſes Glaubens durch entſcheidende Glaubensproben (Werke) deutlich unterſcheiden, und daß hiebei nur der Sprachgebrauch bei beiden verſchieden iſt, indem Jakobus das, was Paulus gewöhnlich durch „ſeligwerden" ausdrückt (σώζεσθαι z. B. Eph. 2, 8) mit demſelben Ausdruck bezeichnet, den Paulus in der Regel für den Beginn des Gnadenſtands gebraucht (gerechtfertigt werden, δικαιοῦσθαι), wird jetzt immer allgemeiner anerkannt.

solchen, der früher seine Ansicht getheilt habe und nun sich selbst untreu geworden sei; eben darum konnte ihm Petrus nichts antworten. Paulus sagt: „so du, der du ein Jude bist, heidnisch lebest, und nicht jüdisch, warum zwingest du denn die Heiden jüdisch zu leben? — Wenn ich das, so ich zerbrochen habe, wiederum baue, so mache ich mich selbst zu einem Uebertreter". Offenbar setzt das voraus, daß Petrus zuerst seine Stellung zu den Heiden ebenso auffaßte wie Paulus, und nur in diesem Fall in einer auch sonst bei ihm zu bemerkenden Anwandlung von Menschenfurcht, aus schwacher Nachgiebigkeit gegen die judenchristliche Partei des Jakobus sich inconsequenter Weise dem Umgang mit Heiden entzog. Hatte er doch schon Ap. Gesch. 11, 4 ff. und 15, 7 ff. diesen Umgang und die Gleichstellung der Heidenchristen mit den Judenchristen durch den Glauben, also ohne Beschneidung jener, siegreich vor den Judenchristen vertheidigt!

Wir geben gern zu, daß die ältesten judenchristlichen Gemeinden und mit ihnen auch Petrus und Jakobus durch mancherlei Schwankungen durchgingen, wie denn offenbar dem Standpunkt, daß die Judenchristen das Gesetz beobachten können, die Heidenchristen aber davon befreit sein sollten, wie ihn Petrus eine Zeit lang eingenommen zu haben scheint, eine gewisse Unentschiedenheit, wo nicht Unklarheit anhing. Es mag sein, daß bei der jerusalemischen Gemeinde nach dem Apostelconvent Ap. Gesch. 15 eine gewisse Reaction veranlaßt wurde durch die strenger an dem Gesetz haltende Partei, daß Viele jenes Zugeständniß an die Heidenchristen bereuten, und daß eben das jene Schwankungen im Auftreten des Petrus und Jakobus hervorrief; wie denn Parteiunterschiede innerhalb des Judenchristenthums auch sonst zu entdecken sind, während von eigentlichen Sektenunterschieden, also von völligen kirchlichen Trennungen, und überhaupt von einem häretisch gewordenen Judenchristenthum sich im ganzen Neuen Testament noch keine Spur findet (s. unten). Aber gerade unter Voraussetzung dieser verschiedenen Strömungen läßt sich das Auftreten der Apostel, wie es Gal. 2 erscheint, mit dem Ap. Gesch. 15 von ihnen eingenommenen Standpunkt ganz wohl vereinen.*) Und gerade diese Schwankungen beweisen, daß es

*) Man sehe die gründliche Nachweisung hievon bei Lechler „das apostolische und nachapostolische Zeitalter". —

kein principieller Gegenſatz war, in dem ſie ſich zu Paulus befanden, und daß es falſch iſt, die älteren Apoſtel als ganz auf judaiſtiſchem Standpunkt befindlich darzuſtellen. Wie hätten ſie ſonſt den Paulus als Heidenapoſtel mit apoſtoliſcher Gnadengabe förmlich anerkennen und ihm die Hand reichen können? Wäre das nicht eine unwürdige Heuchelei geweſen? Wie hätten ſie der nach judaiſtiſcher Anſicht falſchen Bekehrungsweiſe der Heiden durch Paulus ganz ruhig zuſehen können? Und auch Paulus, der doch ſonſt den extremen Judaiſten mit aller Entſchiedenheit entgegentritt (wie gerade im Galaterbrief), hätte ſicherlich nicht geſchwiegen, wenn die andern Apoſtel weſentlich Verſchiedenes gelehrt hätten! — Wie wäre dieſer Gegenſatz auch zu vereinen mit dem Einfluß des h. Geiſtes, der die Apoſtel in alle Wahrheit leiten ſollte? Und will etwa die kritiſche Schule von deſſen Wirkung nichts wiſſen, wie würde ſich unter Vorausſetzung jenes Gegenſatzes die ſtete Gemeinſchaft erklären, in der Paulus mit der jeruſalemiſchen Gemeinde blieb, und die treue Fürſorge für deren Bedürfniſſe, die er durch Veranſtaltung von Collecten für Jeruſalem in verſchiedenen heidenchriſtlichen Gemeinden unabläßig an den Tag legte (Gal. 2, 10; Röm. 15, 25 ff.; 1 Kor. 16, 1 ff.; 2 Kor. 8 u. 9; Ap. Geſch. 11, 29—30; 12, 25). Wenn wir da die Heidenchriſten in Antiochien, Macedonien, Griechenland freudig und oft über Vermögen (2 Kor. 8, 2—4) den nothleidenden Chriſten in Judäa Handreichung thun ſehen, iſt das wieder ein Zeichen von principieller Geſchiedenheit oder aber von brüderlicher Eintracht und Liebe? —

Heidenchriſtenthum und Judenchriſtenthum ſind zwei einander ergänzende Formen des Einen Geiſtes; ſie bilden eine Einheit, die ſich im Geiſt der Hauptapoſtel wenn auch unter einzelnen Schwankungen, doch bald und beſtimmt genug als vollzogen darſtellt. Auch die Frage über die Behandlung der Heidenchriſten bildete keinen urſprünglichen und principiellen Gegenſatz im Kreis der Apoſtel; ſie ſind im Weſentlichen Eins darüber. Nur machte Paulus und die heidenchriſtliche Partei mit der freieren, univerſaliſtiſchen Richtung etwas ſchneller und entſchiedener voran, als die Judenchriſten, insbeſondere die Gemeinde in Jeruſalem und Jakobus, die eben ſo lange der Tempel ſtand, fort-

fuhren in ihm, in welchem ja Christus auch gelehrt hatte, zu beten und auch sonst dem mosaischen Cultus beizuwohnen. Sie konnten sich deßhalb viel schwerer ganz vom Judenthum losreißen als die heidenchristlichen Gemeinden, die keinen Tempel und keine jüdische Vergangenheit hatten. Die urchristliche Zeit war also nicht eine Entwicklung in Gegensätzen, sondern in allmälig aufsteigenden Stufen,*) wo bald ein Theil etwas rascher vorwärts schritt, während der Andere langsamer und zäher auf der niedereren Stufe zurückblieb, bis dann durch die Zerstörung Jerusalems und die Vernichtung des Tempels auch den Befangensten die Augen aufgehen mußten.

Die erste Entwicklungsstufe des Urchristenthums können wir vom Pfingstfest bis zu der Verfolgung datiren, bei der Stephanus als Opfer fiel. Da bestand die Masse der Gemeinde aus getauften Juden. Doch waren sicherlich auch in der jerusalemischen Urgemeinde schon viele Helleniſten (griechische Juden), wie denn die 7 Almosenpfleger (Ap. Gesch. 6) alle griechische Namen haben. Schon in dieser ersten Zeit hat sich im Schoß der Christengemeinde der Gegensatz gegen die herrschende Partei des Judenthums, die Phariſäer, auf's Kräftigste ausgebildet, wie wir an der Rede des Stephanus klar sehen. Auch auf dieser Stufe kann das Christenthum keineswegs als bloße Form des Judenthums aufgefaßt werden. Baur gibt zu, daß die ersten Christen in Jesu den erschienenen Messias erkannten. Damit muß man sich auch die ganze Fülle des Inhalts, der für den Juden im Begriff des Messias lag, im Bewußtsein der Christen entwickelt denken. Der Eine Punkt, der Glaube an den erschienenen Messias, war der Art, daß er auf allen Punkten aus den Jüngern etwas ganz Anderes als „gewöhnliche Juden" machte. Die Messiashoffnung war der Culminationspunkt ihres jüdisch religiösen Bewußtseins, und wenn in dieser Spitze eine Aenderung eintrat, so muß diese auch ihr religiöses Bewußtsein in allen übrigen Beziehungen wesentlich anders gestaltet haben. Baur selbst gibt zu, daß mit der Anerkennung Jesu als Messias auch nach seinem Kreuzestod principiell die Schranken des Judenthums durchbrochen

*) So zeigt der erste Brief Petri klar den fortgeschrittenen petrinischen Standpunkt. Auch der Brief Jakobi hat das specifisch Judaisirende entschieden nicht mehr.

gewesen seien, ein Geständniß, das er freilich dann nicht weiter verfolgt. — Eine geisttaufte, auf den Namen des dreieinigen Gottes getaufte Gemeinde, die sich zum großen Aergerniß der Juden zu einem gekreuzigten Messias bekennt, ist wahrhaftig nicht mehr eine bloße Entwicklungsform des Judenthums, sondern etwas specifisch Neues.

Daß auch die Bildungskeime einer universalistischen Anschauung in der urältesten judenchristlichen Gemeinde nicht gefehlt haben können, vielmehr vom ersten Anfang an eine starke (wenn auch nachher zeitweilig etwas zurücktretende) Triebkraft zeigten, kann nur der leugnen, der der Geschichte des Pfingstfestes Ap. Gesch. 2 alle historische Glaubwürdigkeit abspricht. Da zeigt sich ja die christliche Kirche schon an diesem ihrem Stiftungstag als eine Missionskirche, welche die großen Thaten Gottes allen Völkern zu predigen den Auftrag hat, Ap. Gesch. 2, 9—11. — Und warum soll denn die Anschauung, daß das Reich Gottes weit über die Grenzen Israels hinaus ausgedehnt werden müsse, erst durch Paulus aufgebracht worden sein? Hatte nicht Christus schon den Urapostеln geraume Zeit vor Pauli Bekehrung geboten: „gehet hin und lehret alle Völker?“ Ja hatte er nicht schon von Anfang an, wenn er z. B. vom Salz der Erde, vom Licht der Welt redete Matth. 5, 13 ff., wenn er sagt, er habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stall seien Joh. 10, 16, wenn er den Juden bezeugt, es werden von Morgen und Abend, von Mitternacht und von Mittage kommen, die zu Tische sitzen werden im Reich Gottes Luk. 13, 29; Matth. 8, 11 ff., ja ihnen rund heraus erklärt, das Reich Gottes werde von ihnen genommen und den Heiden gegeben werden Matth. 21, 43 u. dergl., hatte er nicht mit allem dem deutlich genug auf den weltumfassenden Charakter des Gottesreichs hingewiesen? War er nicht auch zu den Samaritern und in heidnische Grenzgebiete gegangen (Matth. 4, 15; 15, 21), obschon er zunächst nur zu den verlornen Schafen vom Hause Israel gesandt war? Sollte das Alles gar keine Keime einer universelleren Anschauung vom Reich Gottes in die ersten Jüngerherzen haben pflanzen können? — Noch mehr. Hatten denn nicht längst schon unzählige Aussprüche der Propheten die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes geweissagt (Micha 4, 1—4; Jes. 2, 2—4; 19, 18—25; 60—66 u. s. w.; Ps. 22, 28 ff.; 87; 96;

97 u. ſ. w. womit zu vergleichen Luk. 2, 32; Matth. 2, 1 ff.; 12, 21)? Sollten ſie alle für die judenchriſtliche Urgemeinde umſonſt vorhanden geweſen ſein? Durch wen anders ſollten ſie ſich erfüllen als durch den Meſſias und ſein Reich, und den betrachtete ſie ja als gekommen! Man ſehe doch, wie viel älter die Idee eines univerſalen Gottesreichs iſt nicht nur als Paulus, ſondern auch als das römiſche Weltreich, an das Baur dieſelbe anknüpfen will! Iſt ſie doch eine nothwendige Conſequenz des Monotheismus, und wie dieſer auf dem Boden der göttlichen Offenbarung erwachſen.

Die Keime einer univerſaliſtiſchen Anſchauung von der Kirche Chriſti waren alſo ſicherlich von Anfang an vorhanden. Nur hatten die Apoſtel den Befehl, mit ihrer Predigt „anzuheben zu Jeruſalem“ Luk. 24, 47; Ap. Geſch. 1, 8; ſie mußten alſo ihre Miſſion zuerſt an Iſrael erfüllen. —

Die zweite Stufe bildet die Zeit vom Tode des Stephanus bis zum Auftreten des Paulus. Da traten nun auch Nichtjuden in die Gemeinde ein; viele Samaritaner werden gläubig durch die Predigt des Philippus; Petrus tauft den Römer Cornelius und ſein Haus, nachdem jenes Geſicht, das ihm unreine Thiere zum Schlachten und Eſſen vorzeigte, ihn hatte erkennen laſſen, daß „in allerlei Volk, wer Gott fürchtet und recht thut, Gott angenehm iſt“ (Ap. Geſch. 10); das Evangelium dringt nach Antiochien, von wo aus ſich der Name „Chriſten“ verbreitet. Das war die Periode, in der die Gemeinde das Bewußtſein gewann, daß die Heiden in der That und jetzt ſchon zur Theilnahme an dem Heil in Chriſto berufen ſeien und zwar ohne Beſchneidung, d. h. ohne daß ſie zuerſt Juden werden müßten.

Auf der dritten Stufe ſehen wir die Gemeinde aus der nun gewonnenen Erkenntniß von dem Mitberufenſein der Heiden heraus immer entſchiedener handeln und ſich bemühen, ihre Einheit und Selbſtändigkeit durch Ausgleichung der in ihrem Schoß ſich ergebenden Differenzen zu entfalten. Der Träger dieſer Aufgabe iſt der Geiſt, der ſich aus der Aſche des Stephanus erhob, — Paulus. Er faßt den Unterſchied zwiſchen dem Alten und Neuen, der den andern Apoſteln zuerſt mehr nur als ein quantitativer erſcheinen mußte, qualitativ als einen gewiſſen Gegenſatz, ſtellt Chriſtum Moſe gegenüber als den neuen und einzigen Weg der Erfüllung des Geſetzes, als „des Geſetzes Ende“,

lehrt es klar und scharf, daß jetzt nur im Evangelio, in Jesu Christo, nicht in dem Gesetz das Heil zu finden, und daß weil dies Heil nur aus Gnaden verliehen werde, es auch den Heiden ebenso wie den Juden bestimmt sei, obschon es diesen zuerst gebracht werden müsse, Ap. Gesch. 13, 46. — Hiemit war der volle universalistische Standpunkt des Christenthums gewonnen.

Diese Anschauung von dem Urchristenthum hat die gegenwärtige historische und exegetische Theologie gegen Baur siegreich geltend gemacht, und Sie sehen leicht, wie naturgemäß sich hier Alles entwickelt. Es geschieht freilich keine Entwicklung ohne Spannung und Ausgleichung von Gegensätzen. Dies ist das Richtige in Baur's Grundanschauung. Aber man darf die Differenzen nicht übertreiben, und namentlich nicht später entstandene Trennungen in die apostolische Zeit hinaufrücken. Baur hat die Parteiverhältnisse des zweiten Jahrhunderts in das erste zurückgetragen. Dies war sein Grundirrthum in Auffassung des Urchristenthums, wie in der Kritik der neutestamentlichen Schriften. Erst nach dem Tode der leitenden Apostel, als durch die Zerstörung Jerusalems und nachher durch die Gründung einer römischen Colonie (Aelia Capitolina) auf dem Boden der heiligen Stadt das Judenchristenthum seinen innern Vorrang eingebüßt hatte und aus dem Fluß der Entwicklung allmälig ausgeschieden wurde, beginnt das Häretischwerden desselben d. h. seine Lostrennung von der allgemeinen Kirche und damit seine Zerspaltung in verschiedene Sekten durch die Einflüsse jener schrofferen Partei Ap. Gesch. 15, 5, Gal. 2, 4, während zu der Apostel Zeit die mildere Partei der Judenchristen noch in der Majorität gewesen war Ap. Gesch. 15, 22 ff., und man über die Hauptfrage, die Stellung der Heidenchristen zum Gesetz, sich geeinigt hatte.*) Ein Bruch zwischen den Aposteln über dieser Frage hätte doch gewiß den lähmendsten Einfluß auf die Entwicklung des Christenthums ausüben müssen. Statt dessen aber finden wir es bei ihrem Abtreten vom Schauplatz schon so erstarkt, daß die nachherige Trennung judaistrender Sekten von der allgemeinen Kirche deren freie Fortentwicklung zur Weltreligion nicht mehr hindern konnte.

*) Vergl. auch den Artikel „Ebjoniten" in Herzog's Realencyklop. III. S. 621 ff.

Daß jede große neue Wahrheit einige Zeit braucht, bis ſie ſich Bahn bricht und die alten Vorurtheile zerſtreut, lehrt ja die Geſchichte überall. In unſrem Fall aber konnte mit dem Geſetz und Judenthum um ſo weniger alsbald gebrochen werden, als die neue Religion ja zugleich die Erfüllung der alten ſein ſollte. — Ziehen wir das mit in Erwägnng, ſo wird uns der Entwicklungsgang der urchriſtlichen Kirche ganz wohl begreiflich, ohne daß wir nöthig hätten, die fromme Schaar, über die der Herr ſelbſt gefleht hatte, daß ſie Eines ſeien gleich wie er mit dem Vater, zu zerreißen in feindliche Parteien! —

Ueber den zweiten Grundſatz der Baur'ſchen Kritik, daß das Urchriſtenthum noch nicht an die Gottheit Chriſti geglaubt habe, daß daher alle Schriften, in denen ſich eine entwickeltere Lehre von der Gottheit Chriſti findet, eben damit ihren ſpäteren, nachapoſtoliſchen Urſprung verrathen, ſei hier nur bemerkt, daß auch die von Baur als apoſtoliſch anerkannten fünf Bücher (Röm. Br., beide Kor., Gal. u. Offenb.) und nicht erſt die aus ſpäterer Zeit ſtammen ſollenden (Epheſ., Phil., Kol. u. ſ. f. und beſonders das Evang. Joh.) eine Anſchauung von Chriſtus haben, durch die er über die Stufe des bloß natürlich Menſchlichen ſchlechthin hinausgehoben und zu Gott in ein ganz einzigartiges Verhältniß geſetzt wird. Es iſt unmöglich, zwiſchen der Chriſtologie jener erſteren Schriften und der dieſer letzteren eine abſolute Kluft zu ziehen und in letzteren einen weſentlich neuen und daher ſpäteren Standpunkt zu erkennen. Nehmen Sie alle Prädikate, die Chriſto in jenen unbeſtritten ächten Briefen beigelegt ſind, „der Sohn Gottes" (Röm. 1, 3—4), „der Herr, durch welchen alle Dinge ſind" (1 Kor. 8, 6), „der geiſtliche Fels, der Iſrael durch die Wüſte folgte," alſo ſchon vor ſeiner Menſchwerdung exiſtirte (1 Kor. 10, 4), „der Herr vom Himmel" (1 Kor. 15, 47), „der Herr der Herrlichkeit" (1 Kor. 2, 8), „das Ebenbild Gottes" (2 Kor. 4, 4), der, „in dem Gott war" (2 Kor. 5, 19), den „Gott ſandte in der Geſtalt des ſündlichen Fleiſches" (Röm. 8, 3), der Weltregent, dem der Vater „Alles unter ſeine Füße gethan hat" (1 Kor. 15, 25—27), der Weltrichter, „vor deſſen Richterſtuhl alle offenbar werden müſſen" (2 Kor. 5, 10; Röm. 14, 10), ja „Gott über alles, gelobet in Ewigkeit" (Röm. 9, 5; vergl. oben

S. 271 ff.); — sehen Sie, wie Christus auch in diesen Schriften überall als der Auferstandene und Erhöhte, als der Mittelpunkt des Heils für die ganze Welt bezeugt und daher als ein Höherer den Menschen gegenüber gestellt (Gal. 1, 1 „nicht durch Menschen, sondern durch Jesum Christ"), dagegen zu Gott in ein einzig nahes Verhältniß gerückt wird (vergl. die trinitarischen Stellen 2 Kor. 13, 13; 1 Kor. 12, 4—6; Röm. 11, 36 s. oben S. 282 ff.); — denken Sie an die Schilderung der göttlichen Majestät Christi im Buch der Offenbarung, wie er heißt „das A und das O", „der Erste und der Letzte und der Lebendige", der „die Schlüssel der Hölle und des Todes hat" (Offb. 1, 8—18), „Gottes Wort" (19, 13), wie ihm Preis und Anbetung dargebracht wird (5, 11—12) u. dergl. —, so darf ich gewiß fragen: haben die Verfasser dieser Schriften, also anerkannter Maßen Paulus und Johannes, eine niedere Anschauung von der Person Christi, können sie ihn für einen bloßen Menschen gehalten haben?

Und ist von solchen Anschauungen aus noch ein gar weiter Sprung zur Lehre von Christi Person, wie sie in den übrigen Briefen dargestellt ist? Nein, die christologischen Lehrbestimmungen derselben oder doch ganz deutliche Ansätze dazu finden sich im Wesentlichen und oft mit denselben Worten schon in jenen ersten fünf Schriften. Vergleichen Sie doch z. B. 2 Kor. 4, 4: „welcher ist das Ebenbild Gottes" mit Kol. 1, 15 und Hebr. 1, 3: „welcher ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes"; — 2 Kor. 5, 19: „Gott war in Christo" mit Kol. 2, 9: „in ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig" und 1 Tim. 3, 16; — 2 Kor. 8, 9: „ob er wohl reich ist, ward er doch arm um euretwillen" mit Phil. 2, 6: „ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich sein, sondern entäußerte sich selbst"; — Röm. 8, 3: „Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches" mit Phil. 2, 7: „er nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch"; — 1 Kor. 8, 6: „Ein Herr, Jesus Christ, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn" mit Kol. 1, 16: „durch ihn ist alles geschaffen" u. s. f. (vergl. Ephes. 3, 9 und Joh. 1, 3); — Röm. 9, 5: „Gott über alles" mit Hebr. 1, 8—9: „von dem Sohn spricht er: Gott" und Tit. 2, 13; — Offenb. 1, 5: „welcher ist der Erstgeborne von den Todten" mit Kol. 1, 18: „welcher ist der Anfang und der

Erſtgeborne von den Todten" und Ap. Geſch. 26, 23; — Offenb. 19, 13: „ſein Name heißt Gottes Wort" mit Joh. 1, 1 ff.: „das Wort war bei Gott" u. ſ. f.; — 1 Kor. 2, 8: „Herr der Herrlichkeit" mit Kol. 1, 27: „Chriſtus, der da iſt die Hoffnung der Herrlichkeit" und Ap. Geſch. 3, 15 und Anderes. *)

Ich frage: iſt es angeſichts dieſer Parallelen möglich, in den übrigen Schriften eine weſentlich andere und höhere Anſchauung von Chriſtus zu finden als in jenen fünf als ächt zugelaſſenen? Nein, der Unterſchied iſt nur der, daß dieſe Letzteren das mehr nur in einzelnen Stellen andeuten, was die Andern mehr abſichtlich darlegen. Und dies erklärt ſich einfach daraus, daß es im Lauf der Zeit wegen der aufwuchernden Irrlehren nöthiger wurde, die Lehre von der Perſon Chriſti genauer zu behandeln, und daß eben auch die Apoſtel in der tieferen Erkenntniß Chriſti allmälig zu wachſen hatten.

Etwas Aehnliches gilt auch vom Verhältniß des Johannesevangeliums zu den drei erſten. Weil es Chriſtum mit der Glorie der ewigen Gottesſohnſchaft umgibt und ſeine Präexiſtenz nachdrücklich hervorhebt, ſo ſoll ſeine Chriſtologie von der der drei andern Evangelien ſpecifiſch verſchieden und daher ein ſicherer Beweis eines viel ſpäteren Urſprungs ſein. Allein auch aus den drei erſten Evangelien läßt ſich eine höhere als bloß menſchliche Anſchauung von Chriſtus ſchlechterdings nicht wegbringen; auch ſie legen ihm ſo viele übermenſchliche, göttliche Eigenſchaften und Werke bei, daß ſich auch hier keine Kluft zwiſchen ihren Lehrbeſtimmungen und denen des vierten Evangeliums ziehen läßt. Zu ſchweigen von der Darſtellung ſeiner Geſchichte, ſeiner Empfängniß durch den h. Geiſt, ſeiner Taufe, ſeiner Wunder, ſeiner Verklärung, ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt, gibt Chriſtus durch ſein Selbſtzeugniß in den drei erſten Evangelien ſich eine ſolche Stellung gegenüber dem alten Bund („Ich aber ſage euch", und wenn er ſich als größer denn den Tempel, als Herrn des Sabbaths, als Spender der Sündenvergebung u. ſ. w. dar-

*) Ferner 1 Kor. 1, 24 u. 30 mit Kol. 2, 3; — 1 Kor. 1, 8—9 mit 1 Theſſ. 3, 13; 5, 23—24; — 1 Kor. 10, 4 mit Joh. 8, 58; Kol. 1, 17; Eph. 1, 4; 2 Tim. 1, 9; — 1 Kor. 12, 4—6 mit Eph. 4, 4—6; 2 Kor. 13, 13 mit 1 Petr. 1, 1—2; — Offenb. 1, 4—5 mit Matth. 28, 19.

stellt, s. die Stellen oben 262 ff.), gegenüber der Welt, der er sich als ihren künftigen Richter darstellt, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben ist (s. die Stellen a. a. O. und Matth. 28, 18), und gegenüber von Gott als seinem Vater in einzigartigem Sinn (s. o. S. 261), den Niemand kennt als der Sohn und der allein auch den Sohn kennt *), zwischen dessen und des h. Geistes Namen er daher auch den Seinigen als gleichberechtigt und von gleicher Würde im Taufbefehl hineinstellen darf, — daß wir in allem dem die deutliche Vorstufe der Christologie des vierten Evangeliums erkennen müssen, die hier mehr keimartig, bei Johannes aber in reiferer Entwicklung uns entgegentritt, so jedoch, daß schon jene Keime eine Präexistenzlehre, wie sie nachher Johannes darlegte, im Grunde voraussetzen (s. o. S. 262—263). — Die optische Täuschung der kritischen Schule ist hier dieselbe die wir früher bei Strauß erkannten: weil die höhere Erkenntniß Christi erst allmälig in der Gemeinde aufstieg, so meint diese Kritik, die Gemeinde habe dieses Höhere allmälig aus ihrer Phantasie oder hellenistischer Philosophie hinzugethan.

Im Uebrigen sei nur kurz darauf hingewiesen, welche eigenthümliche, offenbar unhaltbare Anschauungen sich ergeben, wenn die meisten neutestamentlichen Schriften ihre Entstehung nur der Tendenz, zwischen Petrinern und Paulinern zu vermitteln, und daher unbekannten Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts verdanken. Diese vermeintliche Tendenz ist schon an sich keineswegs durchführbar, auch nicht bei der Apostelgeschichte, und überhaupt so wenig erwiesen, daß jeder Tendenz-Kritiker eine andere findet. Wir könnten daher schon die Voraussetzung dieser Schriftkritik anfechten, wenn wir hier schon in eine Analyse der einzelnen Schriften eingehen wollten. — Aber abgesehen hievon, wie auffallend wäre es, daß von den 12 Aposteln mit Ausnahme des Einen Buchs, dessen Authentie aber selbst nicht kategorisch behauptet wird, der Offenbarung des Johannes, keiner ein Schriftdenkmal hinterläßt! Wie unbegreiflich, daß der großartige Umschwung, der sich allmälig vom beschränkten judaistischen Urchri-

*) Vergl. Matth. 11, 27a mit Joh. 3, 35; 13, 3; — Luk. 10, 22; Matth. 11, 27b mit Joh. 6, 46; 17, 25; 14, 6 ff.; 15, 21; — Matth. 28, 18 mit Joh. 17, 2; — Matth. 28, 20 mit Joh. 14, 18; — sogar Joh. 10, 30 mit Matth. 10, 37 u. Anderes.

ſtenthum zum pauliniſchen Univerſalismus, von der jüdiſchen Sekte zur freien allgemeinen Kirche vollzogen haben müßte, durch Werke von lauter anonymen Schriftſtellern geleitet wird, die ihren Namen unter der Hülle apoſtoliſcher Verfaſſer verbergen, ohne daß einer ihrer Zeitgenoſſen den frommen Betrug merkt! Unbekannte ſchreiben die Evangelien, namentlich das „vermittelnde“ Marcusevangelium, das „erhabene“ Johannesevangelium, ein Unbekannter die Verſöhnung ſtiften ſollende Apoſtelgeſchichte, Unbekannte die Briefe an die Epheſer, Coloſſer, Philipper, Theſſalonicher u. ſ. f., Unbekannte die Briefe Petri, Johannis, Jakobi, Judä! Die ganze Bewegung, wodurch das Chriſtenthum erſt zum Chriſtenthum wird nach den Vorausſetzungen der kritiſchen Schule, wird von lauter Unbekannten herbeigeführt! Selbſt von dem „großen Ungenannten“, wie Baur den Verfaſſer des Evangeliums Johannis nennt, iſt jede Erinnerung bis auf die letzte Spur verſchwunden! — Die Apoſtel leben im erſten Jahrhundert, ihren Namen als Schriftſteller erhalten ſie aber erſt im zweiten durch den Dienſt Anderer; dort treten Männer auf, aber ohne Schriften, hier kommen Schriften zum Vorſchein, aber ohne die Männer! Wie unnatürlich dieſe Auseinanderreißung der Männer und ihrer Schriften! *)

Sonſt ſehen wir überall auf ein literariſch productives Zeitalter ein mehr ſammelndes, conſervatives, verarbeitendes folgen, auf eine claſſiſche Periode eine nachclaſſiſche. Hier aber wäre es gerade umgekehrt: zuerſt käme eine conſervative, am Judenthum noch weſentlich feſthaltende Periode faſt ohne Producte im erſten und dann eine ſehr productive, an großen — leider unbekannten — Schriftſtellern reiche im zweiten Jahrhundert! — Wie? Aber trägt denn überhaupt das zweite Jahrhundert den Charakter einer claſſiſch productiven Literaturperiode? Im Gegentheil! Es verräth in ſeinen Producten unbeſtreitbar einen Geiſt, der ſich zu dem des neuen Teſtaments ganz ſo verhält wie der einer nachclaſſiſchen Periode zu einer vorausgegangenen claſſiſchen. Im zweiten Jahrhundert ſtünden jene Schriften der Unbekannten, zumal das Evangelium Johannis, als eine ganz un-

*) Vergleiche auch „Baur und die Tübinger Schule“ in Herzog's Realencyclop. B. XX S. 762 ff.

erklärliche Erscheinung da, verglichen mit den übrigen Producten jener Zeit! So wenig Einer, ist mit vollem Recht gesagt worden, die geistvollsten Schriften Luther's in die geistesdürre Zeit des dreißigjährigen Krieges setzen kann, so wenig das Evangelium Johannis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts! Denn bei aller Wärme des christlichen Lebens zeigt sich in den Schriften des zweiten Jahrhunderts doch ein auffallender Mangel an neuen Gedanken, daß man deutlich sieht, wie hier nach der Geistesfluth des ersten Jahrhunderts eine Ebbe eintrat *). — Daß daher die neueren Kritiker sich genöthigt sahen, die Evangelien aus dem zweiten Jahrhundert immer weiter herauf in die apostolische Zeit zu verlegen, etwa zwischen die J. 50 und 100 n. Chr., haben wir schon früher gesehen (S. 454 ff).

Das Alles nöthigt uns zu dem Ausspruch, daß die Grundanschauungen Baur's die Entstehungsgeschichte des Christenthums und seiner Urkunden völlig verwirren und geradezu auf den Kopf stellen. Indem Baur um seiner philosophischen Voraussetzungen willen den Wunderanfang des Christenthums verwirft, so geschieht es, daß ihm sein „rein geschichtlicher" Anfang stets wieder unter den Händen zerrinnt. Es ist ein Anfang ohne Anfang; es ist Alles zuvor schon da. Zuvor vorhandene Denkweisen laufen in Christo zusammen. Er bringt sie nur als Princip einer rein geistigen, vollkommen sittlichen Religion den Menschen zum Bewußtsein. Indem er dieses aber mit der Messiasidee verschmilzt, geht er darüber unter und mit seinem Tod hört dieser erste Anfang auf. Das substanzielle Wesen des Christenthums entwickelt sich nicht weiter von seinem

*) Man vergleiche doch den klaren, nüchternen Glaubensgeist, den die Briefe des neuen Testaments athmen, oder die ruhige Erhabenheit des Evang. Joh. z. B. mit den Ignatianischen Briefen, deren Enthusiasmus in ein fast schwärmerisches Verlangen nach dem Märtyrerthum ausartet, oder mit dem Werth, den der Hirte des Hermas auf aszetische Strenge legt, oder mit den noch in's erste Jahrhundert fallenden Briefen des Clemens von Rom an die Korinther, darin die Fabel vom Vogel Phönix als glaubwürdige Wahrheit erzählt wird, oder mit dem Brief des Barnabas, der sich in faden Allegorieen gefällt und das alte Testament in einer ganz abgeschmackten typischen Manier auslegt, daher auch Neander von ihm sagt: „es weht uns hier ein durchaus anderer Geist an, als der eines apostolischen Mannes" (Kirch. Gesch. I. 3. S. 1100).

Stifter aus. — Nun braucht das Christenthum einen neuen geschichtlichen Anfang, und der tritt ein mit dem Glauben der Jünger an die Auferstehung, d. h. nicht mit einem Factum, sondern mit der bloßen Vorstellung eines Factums (s. oben). Weil sie aber einseitig sich nur an das beschränkt nationale Element des Bewußtseins Jesu halten, so droht auch dieser Anfang ganz im Sand zu verlaufen, das Christenthum bleibt als Ebjonitismus im Wesentlichen auf der Stufe des Judenthums stehen. — So kommt nun erst der specifisch christliche Anfang mit Paulus, der im unwillkürlichen Drang seines dialektischen Bewußtseins die Idee des christlichen Universalismus durchgefochten hat *). Aber dieser ächt christliche paulinische Anfang kommt wieder in Gefahr unterzugehen durch petrinische Gegenbestrebungen. Da endlich in der Mitte des zweiten Jahrhunderts erscheint der Verfasser des vierten Evangeliums, „der große Ungenannte" mit seiner nicht geschichtlichen, sondern ganz freien, „nur von der Idee geleiteten Composition", es kommt die höhere Anschauung von der Person Christi, und hiemit der endgiltige Anfang, über den hinaus kein weiterer Anfang zu denken ist, wiewohl Baur nach seinen philosophischen, das Dogma in Moral auflösenden Voraussetzungen consequenter Weise gestehen müßte, daß eigentlich erst die neuere Zeit das reine Christenthum wieder entdeckt habe.

Sehen Sie hier, wie die natürliche Erklärung des Christenthums statt zu erklären die Räthsel vielmehr häuft. Aber so muß es der Wunderscheu gehen. Indem sie das Einzige, was die geschichtliche Entstehung des Christenthums und die Größe seiner Wirkungen begreiflich macht, den göttlichen Factor in Christo leugnet, die übermenschliche Gestalt Eines „dessen Herrschaft auf seiner Schulter ist", und der als solcher allein der Anfangspunkt einer so ungeheuren Bewegung gewesen sein kann, herabsetzt auf das Maß des natürlich Menschlichen, geschieht es, daß sie dann zur Erklärung dieser Bewegung nach Momenten greifen muß, die ihr unter der Hand selbst wieder zerbröckeln, weil sie zu Grundstützen eines solchen Riesenbaues sich als völlig unzulänglich erweisen. Indem man das Uebernatürliche zu etwas Natürlichem herabsetzt, muß man dann das Natürliche übernatürlich zu steigern suchen,

*) Vergl. Beckh a. a. O.

ihm Kräfte und Wirkungen beilegen, die es ſeiner Natur nach nicht haben kann und nachweislich nicht gehabt hat.

Es iſt dies ein ganz ähnliches Mißlingen wie bei dem analogen Verſuch der heutigen Naturwiſſenſchaft, die feſten, urſprünglichen Zäune zwiſchen verſchiedenen Pflanzen- und Thierarten möglichſt niederzureißen, und ſchließlich auch die Entſtehung des Menſchen aus der nächſt unter ihm ſtehenden Thierſpecies ohne Einwirkung eines neuen höheren Princips abzuleiten. Darwin und noch mehr die materialiſtiſchen Ausläufer ſeiner Schule verſuchen auf naturwiſſenſchaftlichem Gebiet genau dasſelbe, was Baur und ſeine Schule auf geſchichtlichem: beide wollen alle Intervalle überbrücken. Und beide kommen aus demſelben Grund nicht zum Ziel: ſie überſehen, daß ſowohl die Natur (vergl. o. S. 338 ff.) als namentlich auch die Geſchichte in Sprüngen geht, obſchon durch ſtete Vermittlung, durch ſo leiſe Uebergänge hindurch, daß unſrem Auge der Sprung ſich oft verbirgt. Aber wie ſchon jede heroiſche That, jeder ſittliche Entſchluß etwas Neues, Urſprüngliches, nicht ſchlechthin an Früheres Anzuknüpfendes iſt — wir müſſen dies gerade aus ſittlichen Gründen feſthalten —, ſo iſt noch viel mehr das Thun deſſen, der alles Geſchehens Urgrund iſt, ſchon deßhalb weil er den Endzweck aller Geſchichte zu ſetzen und deſſen Verwirklichung zu beginnen vermochte, nicht aus der Vergangenheit, ſondern aus dem überweltlichen Sein zu verſtehen d. h. nur als Wunder zu begreifen, und daher auch in der Geſchichte das überweltliche Eingreifen desſelben, das Setzen neuer Anfänge durchaus nicht zu leugnen, wenn uns nicht der letzte Schlüſſel zum Verſtändniß der Geſchichte gerade in ihren wichtigſten Erſcheinungen verloren gehen ſoll! — Hier wird Rothe ewig Recht behalten, wenn er den Wunderſcheuen zuruft: „ihr mögt ſelbſt zuſehen, wie ihr ohne die Wunder mit der Geſchichte fertig werdet, wie ihr ohne ſie eine pragmatiſche Erklärung der als thatſächlich feſtſtehenden Geſchichtserfolge zu Stande bringt, für die wir Andern in den Wundern einen Schlüſſel beſitzen. Ich für meine Perſon nehme ja die Wunder nicht etwa aus dogmatiſcher Cupidität an, ſondern in hiſtoriſchem Intereſſe, deßhalb, weil ich bei gewiſſen unzweifelhaften Geſchichtsthatſachen ihrer als hiſtoriſcher Erklärungsgründe nicht entbehren kann, nicht weil ſie mir die Geſchichte durch-

löchern, sondern gerade um über die klaffenden Risse in ihr hinüberzukommen!“ —

Der übernatürliche Ursprung des Christenthums ist freilich nach seiner göttlichen Seite nicht zu erklären. Wir Bibelgläubige verzichten von vorne herein darauf. Aber daß dieser „natürliche“ Anfang, den uns die kritische Schule und der Rationalismus insgemein dafür bieten will, daß überhaupt jeder natürliche Erklärungsversuch noch viel unbegreiflicher ist, noch viel größere Räthsel vor uns aufhäuft und deßhalb immer scheitern muß, das getrauen wir uns zu beweisen. Nach unsrer Auffassung ist nur der Anfang, die Gottessohnschaft Christi, ein Räthsel, Alles andere dagegen völlig begreiflich, auf die einfachste, natürlichste, vernünftigste Weise aus diesem Anfang abzuleiten. Bei der kritischen Schule dagegen ist der Anfang scheinbar natürlich, in Wahrheit jedoch gar keiner, überall und nirgends, uns immer wieder unter der Hand zerrinnend, und daher alles Folgende ein immer unbegreiflicher werdendes Räthsel! So steht in der That die Wahl. Hat doch vor Kurzem einer der wenigen ganz getreuen Schüler Baur's, Professor Zeller geäußert („Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts“), das Wesen des Christenthums stelle sich im Urchristenthum nicht vollkommen dar, sondern „überall, wenn man will, oder auch nirgends“, es könne nur aus dem Ganzen seiner geschichtlichen Erscheinung erkannt werden, am Wenigsten aber aus seinen Dogmen, die beständig wechseln und wechseln müssen, weil sie nur etwas Subjectives seien (!). — Hienach ist also das Christenthum gar nichts als ein Stück Weltgeschichte, dessen Inhalt beständig wechselt, bei dem man erst wenn etwa einmal die Kirchengeschichte ausgespielt ist, sagen kann, was es war, bei dem man aber nie weiß, was es ist, sondern nur, was es gewesen ist! Welch trostlose, an aller objectiven Glaubenswahrheit verzweifelnde Vorstellung! Der ganze Gewinn aus einer 1800jährigen Geschichte des christlichen Dogma's reducirte sich da auf Null! — Das ist in der That, obschon Baur selbst es nicht offen gesteht, die Consequenz seiner Anschauung. Denn was hätte nach seiner moralphilosophischen Auffassung des Christenthums die ganze lange Entwicklung desselben im Grunde Bleibendes hinzugefügt zu den allgemein sittlichen Principien der Bergpredigt, wenn eigentlich erst unsre Zeit, etwa seit Kant, zu diesem reinen Begriff des Christenthums zurückkehrte?? — Ist aber in dieser

langen Zeit der christliche Glaube ohne wirklichen Fortschritt, ohne wesentliche Selbstbereicherung geblieben, wäre dann noch viel von seiner künftigen Entwicklung, wäre überhaupt noch ein ersprießliches Endziel zu hoffen?*) Nein. Mit der Verwischung des bestimmten göttlichen Ursprungs verschwindet auch das Endziel des Christenthums; denn diese Pole setzen einander. Weil „überall und nirgends", so steht es nach rückwärts und vorwärts ohne Abschluß da. Gibt es aber keinen Anfang und kein Ende, so gibt es auch keine wahre Entwicklung, keine Geschichte. Weil resultatlos, ist sie eine nur scheinbare (doketische). — Da haben wir die von uns schon früher (s. o. S. 201) erkannte Consequenz des Pantheismus, daß es nach ihm immer nur ein Werden, aber nie ein Sein gibt, und weil kein Sein, dann auch kein wirkliches Werden, nur ein scheinbares. Ist das nicht eine trostlose Anschauung?

Sehen Sie hier, wie es der bloß moralischen Auffassung des Christenthums schließlich ergeht. Statt die sittliche Kraft des Menschen nachhaltig anzuspornen, endet sie (wir sagen dies, ohne dem tiefen sittlichen Ernst, womit Baur selbst nach Wahrheit rang, irgend zu nahe treten zu wollen) in eine die sittliche und speculative Kraft wahrhaft lähmende Weltanschauung. Denn wozu noch eine Kraftanstrengung, wenn kein bleibendes Resultat zu hoffen?

Wollen wir diesen traurigen Consequenzen entgehen, so gilt es angesichts der Realität und Geschichtlichkeit des Wunders, wie wir früher mit Schelling sagten, sich ein Herz zu fassen und die Enge unsrer logischen Verstandesbegriffe zu erweitern zu der Größe der göttlichen Thaten, nicht aber die Thaten Gottes in diese Enge einzuspannen und nach des eignen Herzens Gedanken sie zu einem verschwindenden Moment herabzusetzen! Wer Letzteres thut, erklärt nicht nur nichts, sondern stellt die Geschichte geradezu auf den Kopf, wie es Strauß und Baur thun müssen: die Wunderthatsachen sollen von der Messiasidee, vom Glauben an die Messianität Jesu geschaffen worden sein, da doch umgekehrt dieser Glaube nur entspringen konnte aus den Wunderthatsachen. Die Auferstehung

*) Vergl. auch Uhlhorn's Abhandlung über die Tübinger Schule in den Jahrb. für deutsche Theol. III. Bd. S. 316—327.

Jeſu ſoll aus dem Glauben der Jünger entſprungen ſein, ſtatt umgekehrt dieſer aus der Thatſache der Auferſtehung. Paulus ſoll Chriſtum d. h. das Chriſtenthum in die Weltgeſchichte eingeführt haben, ſtatt daß umgekehrt Paulus von Chriſto berufen, getragen und geführt, durch Chriſtus zu einer weltgeſchichtlichen Perſon wird! Das heiße ich die Geſchichte auf den Kopf ſtellen. Und woher dieſes ſonderbare Unternehmen? Aus den philoſophiſchen Vorausſetzungen, mit denen dieſe Schule an die Geſchichte herantritt, aus ihrer Wunderſcheu. So viele unſrer heutigen Kritiker begehen den Grundfehler, daß ſie ihre philoſophiſche, bloß ſpeculative Kritik der Schrift für eine hiſtoriſche halten; ſie laſſen ihre philoſophiſchen Zweifel, ihren unbibliſchen Gottesbegriff, ihre Feindſchaft gegen das Wunder — bewußt oder unbewußt — das entſcheidende Wort ſprechen bei ihrem Urtheil auch über rein geſchichtliche Fragen, und dadurch wird Alles verwirrt! Mit Recht iſt hiegegen geſagt worden: „nur wer mit ſeiner religiöſen Ueberzeugung auf dem Boden der Schrift ſteht, iſt einer ganz unbefangenen Behandlung ihrer Kritik fähig; jedem Andern ſpielt faſt unbewußt ſeine Abweichung vom Inhalt einen Spuk um den andern auch bei rein formellen und geſchichtlichen Dingen.“ — Gerade das, worin Baur die Stärke der Wiſſenſchaft ſieht, die Hegel'ſche Welt- und Geſchichtsanſchauung, das eben iſt ihre Schwäche, das iſt die Schranke, in der Baur's Ringen gebunden blieb, ohne zu feſteren Reſultaten durchdringen zu können*). Es macht einen tief tragiſchen Eindruck, einen ſo gewaltigen Geiſt mit dem eiſernſten Fleiß nach dem ringen zu ſehen, was ſchlechthin unerreichbar, in ſich ſelbſt eine Unmöglichkeit iſt, einen tragiſchen — namentlich auch deßhalb, weil ſich darin weniger der Fehler des einzelnen Mannes, als vielmehr eine Schuld der Zeit zeigt, jener Zeit der Herrſchaft einer einſeitigen idealiſtiſchen Philoſophie, durch die

*) Vergl. Landerer a. a. O. S. 76—77. Derſelbe hat dort S. 67 ſeinem vorangegangenen Collegen die beherzigenswerthen Worte in's Grab nachgerufen: „es wäre das größte Unrecht, Baur mit dem nichtswürdigen frivolen Geſchmeiße derjenigen in irgend eine Wahlverwandtſchaft zu ſetzen, welche, ohne ſelbſt die Kraft zu beſitzen, ihm geiſtig nachzurechnen, nur die negative und ſkeptiſche Seite ſeiner Reſultate herausgreifen, um ſie zum Feigenblatt für ihre eigene ſittliche Schmach und geiſtige Hohlheit zu machen!“

wir so manche hervorragende Geister unsres Jahrhunderts, auch einen Schleiermacher, in ihren großartigsten Leistungen „das Opfer der Schranken dieses besonderen Standpunkts“ werden sehen.

In der richtigen Ahnung dieses unabwendbaren Ausgangs, die dem Meister der Schule wohl selbst nicht ganz fern blieb, haben sich denn auch seine Schüler später theils geradezu von der Theologie abgewandt, wie Schwegler und Köstlin, theils, wie Ritschl, sich dem offenbarungsgläubigen Standpunkt je länger je mehr genähert, theils wenigstens in der Kritik der neutestamentlichen Schriften eine Reihe nicht unwichtiger Concessionen machen müssen, so daß die Zahl der Vertreter des ganzen Baur'schen Standpunkts wenigstens unter den deutschen Theologen eine ziemlich kleine ist. In Tübingen gibt es heutzutage keine Tübinger Schule mehr. — —

* * *

Darf ich zum Schluß, verehrte Zuhörer, noch eine Bitte an Sie richten, so ist es bei den Gläubigen unter Ihnen die: werfen Sie nicht alle Zweifler in Eine Klasse! Die Einen suchen, um zu finden. An diesen ist nie zu verzweifeln; — „den Aufrichtigen läßt Gott es gelingen!“ Die Andern aber suchen, um zu — verlieren, um ein Stück des alten Glaubens nach dem andern los zu werden, sammeln emsig Scheingründe für den ihnen besser behagenden Unglauben, und sind dann in großer Selbstgewißheit und Selbstgefälligkeit meist ohne vielen inneren Kampf schnell fertig und unzugänglich für jeden Glaubensgrund, so daß in der Regel nicht mehr menschliche Worte, sondern nur noch göttliche Thaten Kopf und Herz bei ihnen in die richtige Stellung bringen können. Bei Solchen wird für den Christen die Regel gelten, daß er weniger mit ihnen durch menschliche Gründe, als vielmehr für sie mit christlich priesterlichen Waffen bei Gott zu streiten hat. Ihnen gegenüber ist der beste, noch am ehesten Eindruck machende Beweis der Thatbeweis des christlich sittlichen Lebens. Und wenn wir klagen, daß heute so Viele an den Fundamenten unsres Glaubens rütteln, so wollen wir nur eine Mitschuld daran auch auf uns selbst nehmen. Der überzeugendste Beweis von den großen Gottesthaten, z. B. von der Auferstehung Jesu, sind nie Worte, sondern heute noch wie

vor 2000 Jahren die lebendige Gemeinde selbst, in der der Auferstandene wohnt und wirkt mit seinem Geist und seinen Gaben, die alles für Schaden achtet, „zu erkennen ihn und die Kraft seiner Auferstehung". Fehlt es durch unsre Schuld an diesem Geistesleben, so wird es auch an Zweiflern und Leugnern unsres Glaubens nie fehlen!

Die Gegner aber seien noch einmal gebeten, daß sie religiöse Fragen doch nicht bloß mit dem Kopf, mit dem engen Maß unsrer logischen Verstandesbegriffe, sondern zugleich, ja zuvor mit dem Herzen und Gewissen untersuchen und dabei jenen Spuren nachgehen möchten, auf die ihr innerstes Bedürfniß lauter oder leiser hindeutet. Sie seien gebeten, daß sie sich prüfen möchten, ob nicht Christus in Wahrheit nur das, was klein und niedrig in uns ist, gegen sich hat, während Alles, was groß und edel in uns, für ihn ist. Sie seien gebeten, daß sie sich nicht blenden lassen möchten von dem hohlen, eine wirkliche Erkenntniß nicht fördernden, sondern unendlich erschwerenden Phrasengeklingel so vieler Schriften und Zeitungen, von den Stichwörtern derer, die zwar gut wissen, was sie nicht wollen, aber wenig wissen, was sie eigentlich wollen, was als das Positive bleiben soll nach allen ihren Negationen. Sie seien gebeten, daß sie doch ihre Zweifel nicht zum Voraus für Stärke halten möchten, da sie doch vielmehr das Gegentheil sind. Wie schon beim ersten Zweifler im Paradies, so ist heute noch der Zweifel seiner innersten Natur nach eine falsche Nachgiebigkeit, ein Schwachwerden, ein feiges Zurückschrecken vor Wagnissen und Schwierigkeiten, der Glaube dagegen seinem innersten Quellpunkt nach eine Tapferkeit, ein muthiges Ergreifen und standhaftes Festhalten des Unsichtbaren. „Ein Zweifler", sagt der große Schriftausleger J. A. Bengel, ist wie ein Reisender, der über keine Pfütze schreiten und über kein Gräslein setzen, sondern alles vorher eben gemacht und ausgefüllt haben will: wer wollte einen Solchen für klug halten? Der Glaube hängt sich an Alles an, was er kriegt und macht wacker fort; der Unglaube ist das Gegentheil davon. Im biblischen Studium macht man es wie ein Courier, der über die Pfützen und Höcker auf die nächste und beste Weise zu seinem Ziel eilt und nicht vorher jede Scholle applanirt: zuletzt gibt sich das Schwere von selbst. Die wichtigsten Controversen sind die, welche der Mensch in seinem eigenen Herzen findet." Diese letzteren aber,